Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Hermann Eising und Univ.-Prof. Dr. Bernhard Nisters

Jährlich 6 Hefte ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN Halbjährlich DM 8,—

Nr. 5/6 1959 55. Jahrgang

Um das Konzil von Trient. II. Teil. Von Joseph Lortz.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem bei M. J. Scheeben und H. Schell. Von Johannes Beumer.

Vaccari: Scritti di erudizione e di filologia (Ziegler)

Bauer: Bibeltheologisches Wörterbuch (Meinertz)

L'Évangile de Jean, Études et Problèmes (Ruckstuhl)

Niewalda: Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? (Pax)

Schoeps: Paulus (Schelkle)

Festschrift Bertold Altaner (Barbel)

Teichtweier: Die Sündenlehre des Origenes (Rauer)

Jeremias: Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten (Schwank)

Testard: Saint Augustin et Cicéron (Atzert)

Fleckenstein: Gottfried Wilhelm Leibniz (Seiler)

Schmaus: Kath. Dogmatik, Bd. IV, 2 (Kaup)

Riedlinger: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (Fries)

Nordhues: Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin (Jüssen)

van de Pol: Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung (Ratzinger)

Bullet: Vertus morales infuses et vertus morales acqises selon St. Thomas d'Aquin (Stallmach)

Semmelroth: Ich glaube an die Kirche (Bours)

Thomas von Kempen: Nachfolge Christi (Schollmeyer)

Kleine Berichte

Episcopoi und Presbyteroi im frühen Christentum (Joannou)

Personennachricht

Theologische Bibliographie

Um das Konzil von Trient

von Joseph Lortz, Mainz

Zu: **Jedin, Hubert, Geschichte des Konzils von Trient.**
Bd. II: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47. Freiburg, Herder, 1957, X u. 550 S., DM 38,—

II. Teil

IV. 1. Eine einigermaßen erschöpfende Besprechung des Buches von H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient[1], müßte die Ereignisse und Debatten und Jedins immer wieder imponierende Analysen der Reihe nach im einzelnen durchgehen. Das ist aus Platzmangel hier nicht möglich. Nur wenige Notizen: Die Frage nach verschiedenen Autoritätsgraden im Alten Testament wird ausdrücklich nicht entschieden (44 ff.). Die lateinischen Übersetzungen neben der Vulgata verlieren keineswegs einfach ihren Wert (57. 76). Das kritische Bibelstudium beurteilt man in Rom, aus humanistischen Einsichten heraus, freier als auf dem Konzil (79 ff.), Männer wie Cervini und Seripando ausgenommen, denen auch der Grundsatz, daß die Schrift ‚sui ipsius interpres' sei, in einem katholischen Verständnis geläufig war („ex ipso sacrorum librorum fonte" 56). Verschiedene Stellungnahmen zum Bibellesen der Laien sind hingegen bestürzend ungenügend. Hätte Vf. hier nicht etwas weniger zurückhaltend sein sollen?

In den Verhandlungen über die Erbsünde (wie später über die Rechtfertigung) wird dauernd mit dem Begriff Sünde operiert, aber er wird nicht genau umschrieben. Es ist eine Schwierigkeit, auf die man (als Echo der schwierigen Paulustexte) in einer beinahe nicht zu lösenden Form auch bei Luther seit der Römerbriefvorlesung stößt. Durch entsprechende Fragen an die Texte hätte die Analyse m. E. in diesem Punkt vertieft werden können (‚peccatum actuale' gegen ‚peccatum remanens'; Todsünde und läßliche Sünde; Liebe und vollkommene Liebe. 121 f.).

Der weitaus spannendste Teil des Buches behandelt die Rechtfertigung. Nach Anläufen und Vorentwürfen kam es in intensiver theologischer Kleinarbeit schließlich zu dem Dekret, dessen schlechthin zentrale Bedeutung die Legaten schon früh erkannt hatten und das sie dann so überschwenglich feierten (144, vgl. auch die Schlußrede am Ende des ganzen Konzils 1563 von Ragazzoni in CT 9, 1098 ff.). Die absolute Gnadenhaftigkeit alles Heilsgeschehens und der meritorische Charakter der in der Gnade gewirkten guten Werke werden festgehalten, das meritum selbst aber als donum dei festgelegt (Denzinger 810 [de iustif. cap. 16]). Der inneren Spannung und dem allmählichen Entstehen des Dekretes entspricht Jedins Darstellung. Die Erzählung, d. h. die Ausbreitung des aus vielerlei Ansichten zusammenschießenden Gewebes, stellt ein Maximum an umfassender Nachzeichnung dar.

Um die Tragweite dieses Lobes ganz zu würdigen, muß man die Entwicklung von Sitzung zu Sitzung nachlesen, wie sie Jedin als Frucht einer unendlichen Mühe und einer immer wieder peinlich exakten Analyse bietet. Diese selbst ist der Sache entsprechend alles andere als nur geradlinig. Die Fülle der Vorstöße, Gegenstöße und Wiederholungen, die Mängel der manchmal unsicheren Theorie, die längst nicht immer einheitliche Terminologie für die vielfältigen Elemente Gnade, Glaube, Heiligung, Verzeihung, acceptatio, Werke etc. machen das Bild bis zur Unübersichtlichkeit bunt. Es ist eine bedeutende Leistung, dennoch die allmählich ansetzenden und dann sich durchsetzenden Kräfteströme sichtbar gemacht zu haben. Dabei tritt eine Schwäche hervor, die stärker betont werden könnte: die Rechtfertigung wird von vielen Theologen und Vätern stark additiv nach einzelnen Etappen und Elementen beschrieben. Die verhältnismäßig weitgehende Überwindung dieser sozusagen quantitativen Zerlegung der Rechtfertigung-Heiligung im endgültigen Text des Dekretes läßt das Anliegen und ein großes Verdienst des Konzils heraustreten (150 f. 156. 157. u. ö.).

Die Wichtigkeit der Angelegenheit für Inhalt wie Methode der Auseinandersetzungen auf dem Konzil hätten m. E. verlangt, daß zu der zentralen Formel ‚fide sola' auf die Vorfahren kräftiger hingewiesen worden wäre (neben Bernhard v. Clairvaux eine ganze Reihe von Aussprüchen bei Thomas v. Aquin; 150. 153. 155 u. ö.). Übrigens zeigt sich gerade an diesem Punkt die noch zu besprechende Furcht der Theologen und Konzilsväter, in die Nähe lutherischer Formulierungen zu geraten (vgl. die Formel ‚per fidem' nicht ‚ex fide' bei Bertano 154).

Die Auseinandersetzungen um den Begriff ‚fides' und seine Funktion in der Rechtfertigung, auch um die Heils- oder vielmehr Gnadengewißheit (211 ff. Literatur 487) gestalteten sich schwierig und zum Teil heftig. In der Frage der Gnadengewißheit schwankten die Ansichten zwischen voller Verwerfung (Salmeron 206, die Theologen des Dominikanerordens, aber auch einige Franziskaner 211 f.) und einer aus dem Glauben kommenden Möglichkeit der Gewißheit, die gelegentlich bis zur Pflichtmäßigkeit gesteigert wurde (212). Jedin hat wohl recht, wenn er meint, im Grunde liege je eine verschiedene Auffassung des Begriffs vor. Wenn er aber sagt, daß die auf dem Konzil vertretene ‚Glaubensgewißheit mit dem lutherischen Fiduzialglauben nichts zu tun habe' (212), so setze ich hinter diesen Satz ein Fragezeichen. Denn auch Luther läßt die Glaubenssicherheit durch die Glaubensunsicherheit (ich lege mich nicht auf die Terminologie fest) bedingt sein; auch bei ihm handelt es sich um ein „Jubeln in Zittern und Freude zugleich", was ja auch z. B. der gegen die Glaubensgewißheit redende Dominikaner Gaspar a Regibus (211 f.) zugibt. Der Fiduzialglaube hat Abstufungen, auch bei Luther.

Die Erörterung der wichtigen Frage der doppelten Gerechtigkeit litt sehr unter einer nicht geklärten Terminologie und wiederum dem schon erwähnten übertriebenen Willen, den Rechtfertigungsvorgang in einzelne Phasen und Elemente zu zerlegen. Entsprechend wird eine abschließende dogmatische Beurteilung der Frage (sie wurde nicht entschieden) davon abhängen, ob die beiden ‚justitiae' als wirklich verschiedene Seinsformen oder nur verschiedene Aspekte der einen (immer frei geschenkten) Gerechtigkeit gefaßt werden. Jedin hat die Bedeutung dieser Frage besonders auf den Seiten 208 (bzw. 203) bis 219 in einer wieder gleichmäßig bewältigenden Art unter Vorführung vieler Namen und Thesen dargestellt. Aber er hat nicht auf eine entscheidende Lücke aufmerksam gemacht. In dem Nebensatz eines Votums steht ‚sonst wäre der Gerechte zugleich auch ungerecht'. In die biblische Sprache übersetzt entspricht dem das Votum des theologisch nominalistisch denkenden Mazochi – der aber mit gutem Grund hier die theologische Definition beiseite schiebt und dafür die Umschreibung des hl. Paulus hinsetzt (215). Nach katholischer Lehre ist der in der Gnade Sterbende im allgemeinen noch der Reinigung bedürftig, d. h. insofern noch nicht völlig in der Liebe Gottes. Er wird gerecht durch die volle Zuwendung der Verdienste Christi. Diese Schlußfolgerung ist als solche in der Diskussion über Gnadengewißheit und doppelte Gerechtigkeit nicht gezogen worden. Wohl aber hören wir Äußerungen, die klingen, als ob die Gnade, die uns zuteil wird, an sich genüge, daß wir das ewige Leben v e r d i e n e n. Die ganze Erörterung greift so tief, weil es letztlich um den zugrunde liegenden Wahrheitsbegriff geht, der sich je nachdem in einer ontisch echten oder in einer nur imputierten, nur als solche ‚nominierten' Rechtfertigung realisiert; biblisch-theologisch ausgedrückt: in einer ‚nur fremden' Rechtfertigung, oder einer zwar geschenkten, aber auch zu eigen gegebenen Rechtfertigung, die also auch als eigene weiterwirken kann. Die Eigengerechtigkeit, ‚justitia inhaerens', wurde im katholischen Rahmen allerdings verschieden gefaßt. Seripando identifizierte sie später mit den im Gnadenstand verrichteten Werken (202 ff.).

2. Den Schwachgläubigen unter uns, die immer noch meinen, die für unsere Auffassung oft unvorstellbare Zersetzung in der vortridentinischen Kirche einigermaßen wegdisputieren zu sollen, ist die Darstellung und Behandlung der kirchlichen Mißstände auf dem Tridentinum besonders zu empfehlen. Wieder einmal wird deutlich, daß es sich bei diesem ‚Krebsschaden' nicht nur um Symptome handelt, sondern – soweit nicht die wesenhafte Heiligkeit und Unfehlbarkeit der Kirche in Frage steht – um mangelhafte Strukturansätze.

Daß die Legaten höchstens Mißstände an den Institutionen zugeben wollten, nicht aber in diesen selbst, S. 287, ist natürlich kein Gegenbeweis. Die Schäden des Benefizienwesens beruhen in der Verwechslung von Amt und Pfründe, also in einer wurzelhaften Vernachlässigung der Seelsorge. Die Einzelheiten (cumulus [schlimme Belege 270], Stellvertreter, Nichtresidenz etc.) sind bekannt, und ebenso, wie erfolgreich die Nutznießer eine Besserung lange zu verhindern wußten. Das alles wird durch die Verhandlungen des Konzils erneut bestätigt. Die Mißstände erwiesen sich z. B. in der Frage der Residenz (die ja die Voraussetzung war für eine christliche Auffassung der Seelsorge) als noch größer als befürchtet. Aber so sehr schienen sie auch mit der legitimen Macht der Päpste beinah unlöslich verknüpft, daß die Legaten in ihrer kurialistischen Gebundenheit ihre Verantwortung nicht einlösten, weil sie die ihnen vom Papst übertragenen Möglichkeiten nicht ausschöpften, was wohl kräftiger hätte herausgehoben werden können (vgl. 311). Das wirkt besonders eindringlich bei einem so ehrlich für die Reform brennenden Mann wie Cervini. Bei Reformäußerungen del Montes dürfte man wohl mit Recht noch skeptischer sein als Jedin (287. 305). Die Voraussetzung für eine echte Reform war ein Eingriff des Konzils in die kurialen Verhältnisse, und eben dies wollten die Legaten nicht vom Konzil in Angriff nehmen lassen (ein Umschwung ihrer Einstellung 304), wie sich gleicherweise, trotz einiger Ausnahmen, letztlich die damalige Kurie dagegen sträubte. Ob die Legaten mit einem energischen Versuch der Kritik gegenüber der vielfältig diplomatisch verklausulierten Verhandlungsart Pauls III. (die ich, trotz seiner gelegentlichen Aufgeschlossenheit, stärker betonen würde, als Jedin es tut, Material dazu 228. 324. 334), etwas erreicht hätten, bleibt sehr die Frage.

Trotz aller Schwierigkeiten wurden die dogmatischen Fragen geklärt, in der Reform hingegen wurde nicht viel erreicht. Zuerst nur mit Mühe angekurbelt, dann durch den Verdacht belastet, die Kurie wolle überhaupt keine Reform, gerieten die Reformdiskussionen unter den Druck stärkster Parteiungen, die das Konzil geradezu einer Vertrauenskrise entgegentreiben ließen (290). Und doch kann Jedin mit Recht später (und keineswegs harmonisierend) hervorheben, daß auch auf dem Gebiet der Reformen die Anstrengungen allmählich zusammenwuchsen (306), wenn auch nur zu einem mäßigen Resultat (312).

Der innere Zusammenhang der Mißstände mit der protestantischen Neuerung wurde oft, am stärksten in einigen Predigten (die eine eingehende Wiedergabe verdienen) hervorgehoben. Die Evangelischen kehrten den Zusammenhang bedeutungsvoll um (‚mali mores' eine Folge der ‚mala instituta' 24), wozu Stupperich (Die Reformatoren und das Tridentinum in: Archiv für Reformationsgeschichte, 47 (1956) 20-63) weitere Parallelen bietet.

V. Die konziliaristische, dann die protestantische Furcht oder der Verdacht, ein kommendes und das dann in Trient verwirklichte Konzil werde nicht frei sein, sei nicht frei, dieser Vorwurf, der in der Polemik bis in die neueste Zeit hinein eine Rolle spielte, war auch auf dem Konzil zu hören, teils aus den Reihen der kaiserlichen Prälaten gegen kuriale Beeinflussung gerichtet (33), teils gegen eine angebliche Beeinflussung des Konzils durch den Kaiser, der es in Trient an der Gurgel halte. Wenn die Legaten nach Rom lamentierten, ‚alles stehe auf dem Spiel, man wolle den päpstlichen Stuhl erniedrigen' (223), so sind das handfeste, berechnete Übertreibungen im Dienst der Translationswünsche. Es fällt Jedin nicht schwer, die wesentliche Freiheit des Konzils im Sinne voller Redefreiheit einwandfrei nachzuweisen (bes.

410 f.). Die scharfen Debatten, in denen es echte Opposition gab (31. 411), die sogar die Suffizienz der Hl. Schrift und das ‚fide sola' vertraten (74), sind eindeutige Beweise; der Papst wollte Redefreiheit, selbst bis zur Häresie (309. 411), und die Legaten schlossen sich dieser Auffassung im wesentlichen an (52. 528[4]. 503[17]). Der Papst lehnte das von Monte beantragte Verfahren gegen den episkopalistischen Martelli von Fiesole ab; Begründung: Redefreiheit (411). Jedin hätte seinen Beweis noch steigern können durch die eingehende Darlegung (die S. 411 anklingt: keiner der Dissidenten kam vor die Inquisition) der ungewöhnlichen Sachlichkeit, mit der in dieser Zeit des Konzils Inquisitionsprozesse gegen verdächtige Konzilsteilnehmer durchgeführt wurden, selbst nach den sehr trüben Erfahrungen, die man durch die kaum als aufrichtig zu bewertenden unendlichen Ausflüchte Vergerios gemacht hatte (vgl. G. Buschbell, Reformation und Inquisation in Italien, Paderborn 1910).

Daß das Konzil seitens des Kaisers nur unter schwachem, nirgends konsequent durchgehaltenem Druck stand, daß der Kaiser in die dogmatischen Erörterungen nie eigentlich eingriff (ausgenommen der Versuch, die Verkündigung grundlegend trennender dogmatischer Entscheidungen hinauszuschieben, um die Möglichkeit eines echten Gesprächs mit den Abgewichenen und damit ihrer Rückführung nicht zu vernichten), geht ebenfalls aus der Analyse des Geschehens klar hervor, wenn es vielleicht auch etwas stärker hätte betont werden dürfen.

Aber die Frage der Freiheit des Konzils greift noch tiefer. Das Konzil war vielfältig in einem Sinne beeinflußt, der sehr wohl volle Sachlichkeit der Entschließung beeinträchtigen konnte. Das reicht hin bis zur Beeinflussung durch die italienische Majorität, die sich zwar nicht immer kompakt äußerte, die aber ein bedeutendes Gewicht hatte, etwa dadurch, daß es dem Papst möglich war, die kuriale Front am Konzil durch Beorderung einer Reihe italienischer Bischöfe nach Trient zu stärken (224). Und schließlich war es ja diese Majorität, welche die verhängnisvolle schicksalhafte Translation nach Bologna erzwang.

Viel wichtiger sind zwei andere subtilere Arten des Einflusses. Das kirchliche Bewußtsein der Mehrheit des Konzils war so, und die tief beeinflussende Führung durch die Legaten bewirkte, daß am Konzil eine papalistische Atmosphäre entstand (vgl. etwa 223. 287. 401 f.), die es praktisch unmöglich machte, an der Macht des Papstes Kritik zu üben, sogar zu einem Teil, die Kritik an den Mißständen der Kurie ernstlich voran zu treiben (viele Stellen, dazu die schon erwähnte Verhinderung der Diskussion der Gewaltenfrage), ohne der Verdächtigung der Unkirchlichkeit ausgesetzt zu sein. Cervini vertrat einen Standpunkt, der das Konzil eigentlich hätte überflüssig machen können: der Papst könne die noch ausstehenden Lehrstücke von Rom aus verkünden (227). Ganz allgemein darf man daran denken, was echte Jurisdiktion des Konzils überhaupt bedeuten könnte, wenn es sie nur vom Papst besaß (s. ob. Sp. 156, Jedin 413). Die papalistische Haltung des Tridentinums ist bekanntlich für die sich in den kommenden Jahrhunderten vollendende Einheit der Kirche unter dem Papsttum von größter Bedeutung; aber das hinderte nicht, daß sie damals für ihr Teil auch die Möglichkeit der freien Aussage hemmte. Auch hier äußerte sich die schon angezogene Furcht. – Stärker tritt sie hervor (auch gegenüber der Verwendung einiger Stellen des Römerbriefes), wenn Gedanken oder auch nur ihre Formulierung in die Nähe Luthers zu geraten schienen, was dann etwa Prediger veranlaßte, die Manuskripte ihrer Predigten nicht in dritte Hände zu geben. Die mutigen Vorstöße von Bonuccio, Pole, Seripando u. a. mit einer erstaunlich tiefen paulinischen Theologie in Voten, Predigten und Briefen, und mit der Forderung, nicht alles Neue deshalb für häretisch zu halten, weil Luther es gesagt habe, drangen nur ungenügend durch, wenn sie auch für die Gesamtatmosphäre des Konzils und dadurch für sein Ergebnis von großem, ja sehr großem Wert sind. Nicht übersehen werden darf aber auch, daß Cervini in der höchst gefährlichen Debatte um das Votum des episkopalistischen Bischofs von Fiesole über die Residenz entschieden den Versuch der Zelanti zurückwies, die Redefreiheit mit dem allzuschnellen Vorwurf ‚Häresie' zu beeinträchtigen (308 ff.).

VI. 1. Und nun muß ich natürlich auf die Anrede eingehen, die im Vorwort (S. VI) an mich persönlich gerichtet ist. Sie besagt zweierlei: der Verfasser habe sich, wie schon im 1. Band, die Selbstbescheidung auferlegt, nur zu berichten „wie es gewesen ist"; er habe aber nicht systematische Lösungen vorgeschlagen, wie ich es in meiner Besprechung in dieser Zeitschrift (47 [1951] 157-170) verlangt hätte. – Was den zweiten Punkt anlangt, ich habe meine angezogene Besprechung nachgelesen, ich habe sie von meinen Assistenten nachlesen lassen: wir können die erwähnte und abgelehnte Anregung oder Forderung nicht finden.

Die Auffassung„ es sei die Aufgabe des Kirchenhistorikers, nur zu erzählen, wie es gewesen ist, hat Jedin an der Stelle, auf die er im Vorwort a. a. O. verweist, dargestellt (Trierer Theol. Ztschrft 61 [1952] 65—78). Ich darf die Leser darauf hinweisen, daß ich in derselben Zeitschrift (61 [1952] 317—27) dem Verfasser geantwortet habe. Über die dort und hier verhandelte Aufgabe des Kirchenhistorikers dürfen wir, Jedin und ich, uns auf die eben genannten Aufsätze beziehen. Für Jedin kommt noch ein Aufsatz im Saeculum 5 (1954) 19 ff hinzu. Neuestens schreibt über das Thema Oswald Köhler, „Der Gegenstand der Kirchengeschichte" in: Historisches Jahrbuch 1958, 254—69; zu diesem Aufsatz möchte ich vorläufig anmerken, daß in meinem Programm des Kirchengeschichtlers und auch in dessen Realisierung in meinen Schriften von ‚einer Auflösung der Kirchenhistorie als historischer Disziplin zugunsten einer spekulativen Heilsgeschichte' (a. a. O. 255) nicht die Rede sein kann.

Was Kirchengeschichte als Wissenschaft sein kann, hängt an der Eigenart ihres Objektes, der Kirche. Sie ist sichtbar und wesentlich unsichtbar. Das Sichtbare kann durch rein verstandesmäßiges Erfassen in dem Sinn historisch-wissenschaftlich dargestellt werden, wie andere Geschichte auch. Für das Unsichtbare tritt wesentlich die theologische Dimension ins Spiel, und in diesem Belang kann Kirchengeschichte Wissenschaft nur sein, wie alle Theologie, nämlich streng sui generis. Die Kunst des Kirchengeschichtlers besteht darin daß er das eine und das andere zwar neben- und nacheinander untersuchen muß, es aber nicht nebeneinander stehen läßt, sondern, entsprechend der Einheit seines übernatürlichen Objektes, das in die Geschichte eingehend selber Geschichte wurde und doch gleichzeitig im Wesen metahistorisch blieb, das Kirchengeschichtliche als Ganzes durch den vom Glauben erleuchteten Verstand in den Blick bekommt. Daß er sich dabei dauernd der Grenzen seiner Erfassung, wie sie sich aus der Eigenart seines Objektes ergeben, bewußt bleibt, ist wesentlich. –

Die Feststellung dessen, wie es gewesen ist, bleibt zunächst die Basis für alles Weitere. Freilich kann auch dies in verschiedener Weise angefaßt werden. So wie es Jedin in diesem Bande verwirklicht hat, kann man ihm nur nochmals mit Bewunderung bestätigen, daß er diese Methode meisterlich angewendet und in der angegebenen Selbstbescheidung in großer Dichte eine adäquate Wiedererweckung der Vergangenheit erreicht hat. Meine folgenden Zusätze zu dieser Feststellung bezwecken in keiner Weise, dieses Lob zu überdecken oder zu mindern.

Jedin hat an irgend einer Stelle dieses Bandes richtig gesagt, daß es meistens an der von den Partnern einer Diskussion verschieden verstandenen Terminologie hängt, wenn sie, statt sich zu verständigen, aneinander vorbeireden. Das gilt auch, glaube ich, für die Bestimmung, was es eigentlich heißt, „nur zu erzählen, wie es gewesen ist", also festzulegen, wo die Grenze liegt zwischen diesem „erzählen, wie

es gewesen ist" und einer Deutung oder Beurteilung des Geschehenen, in unserem Fall einer theologischen Beurteilung. Zugespitzter stellt sich das Problem, wenn für die Beurteilung historischer Vergangenheit moderne Fragestellungen mit verwandt werden; aber auch hier liegt m. E. eine ungenügend geklärte, noch genauer zu umreißende Terminologie vor. Denn ich glaube aus Jedins Band den Beweis führen zu können, daß er durchaus nicht nur erzählt hat, wie es gewesen ist.

2. a. Bei der Darlegung der Debatten über das Wesen und die Siebenzahl der Sakramente sagt Jedin (332), es sei eine für das moderne Empfinden bedauerliche Lücke, daß gewisse Bestimmungen des Armenierdekrets nicht übernommen, und so das Blickfeld nicht erweitert worden sei. — Ist das nun eine Feststellung, wie es war? Denn Jedin ist weiterhin der Meinung: ‚Die Sakramentskanones schrien nach einer Inbezugsetzung zum inneren Wesen und zur hierarchischen Struktur der Kirche' (ebd.). In diesen Zusammenhang gestellt, meint er, wären Siebenzahl und Objektivität der Sakramente weit besser begriffen, wäre die Weite und Tiefe des sakramentalen Kosmos sichtbar geworden. Solche Ausführungen scheinen mir in erfreulicher Weise sowohl zu einer theologischen Geschichtsauffassung zu drängen als sich (sogar ausdrücklich) von modernen Fragestellungen zu nähren; denn ‚Kosmos der Sakramente' ist trotz der Ansätze der Hochscholastik und beim Bischof von Fiesole (322/3) eine wesentliche Vorstellungsweise des ‚modernen Empfindens'.

b. Im Ablauf des Konzils von Trient war die Verlegung nach Bologna von Trient fort nach allen Dimensionen hin geradezu schicksalsgeschwängert. Kann das innerhalb der Kategorie „wie es gewesen" einfach beschrieben werden? Jedin sagt: „Die Verlegung des Konzils nach Bologna war ein schwerer und verhängnisvoller Fehler" (375). Dies ist offenbar ein (sehr berechtigtes, notwendiges) Überschreiten des nur Beschreibens, und zwar nur möglich durch die Hereinnahme der Folgen dieses Schrittes in die Beurteilung. — Oder man vergleiche Ausführungen, wie sie auf S. 269 über die Residenzpflicht stehen; wenn sie nicht ein Urteil von heute her einschließen, müßte man sagen, es fehle ihnen eine Dimension, die noch zu ergänzen wäre. — Vgl. auch die Gedanken des Verfassers zur Unterlassung der schon von Pius IV. geplanten Veröffentlichung aller Protokolle (424) aus Furcht: „Man sah nicht, daß die Geschichte des Konzils dadurch dessen Gegnern ausgeliefert wurde" (425). — S. 326: 'Auffallend . . . daß die Frage nach der geschichtlichen Entstehung der Siebenzahl (der Sakramente) auch nicht andeutungsweise gestellt wurde.'

3. a. Manches an diesen und anderen Formulierungen des Buches [4] kann als einfach reflektierende Äußerung gekennzeichnet werden, die nicht fehlen dürfe, wenn das „wie es gewesen" nicht zu einem geistlosen Aufreihen des Einzelmaterials werden solle. Aber gerade hier zeigt sich bereits, wie unmöglich das reine Erzählen „wie es gewesen" an sich überhaupt ist. Die Notiz auf der Umschlagkappe spricht dem Buch denn auch eine Verbindung von reflexiver Systematik und Erzählung zu. Ich halte diese Kennzeichnung für richtig und sehe in ihr die Zuerkennung eines bedeutenden Wertes. Wie sie aber mit reiner Erzählung, die nur aussagt, wie es gewesen sei, zusammenstehen könnte, vermag ich schlecht zu verstehen. Ich möchte bei meinem Satz bleiben, daß alle große Historie, auch die von Ranke, trotz jener Devise aus der Vorrede der „Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514" [5] zugleich über das reine Erzählen hinausging. Sie wäre weder in sich noch in ihrer Wirkung so bedeutend, wenn sie es nicht getan hätte.

b. Die Aufgabe von Jedins Buch ist, zu zeigen, wie die für das Leben der katholischen Kirche lebenswichtigen Dekrete und Canones des Tridentinums entstanden sind. Natürlich soll dadurch auch ihr eigentlicher Sinn und ihre Tragweite bestimmt werden. Auch dies fällt aus dem Rahmen des reinen Erzählens, wie es gewesen ist, heraus. Jener Sinn und jene Tragweite haben ja gerade darin ihren Wert, daß sie (weil sie in dem angegebenen Sinn wirksam wurden oder ihn etwa verfehlten) die Folgezeit bis zu uns heute angehen. Die Fragen, die damals behandelt wurden, sind noch heute lebendige Fragen, stehen z. T. ungelöst zwischen uns, haben aber andererseits in entscheidenden Feststellungen (besonders das Rechtfertigungsdekret kommt hier in Betracht) die Möglichkeiten zu fruchtbarem Gespräch bis hin zu einer Verständigung geboten. Dies ist nicht etwas Nebensächliches im Geschichtlichen. Man kann diese Möglichkeit in einer historischen Darstellung natürlich nicht ausschöpfen, sonst käme man bei einem großen Thema wie dem vorliegenden an kein Ende. A l l e s, was auf dem Konzil vorgetragen wurde, darzustellen, oder gar in seinen Dimensionen auszuwerten, konnte, wie Jedin mit Recht öfters feststellt, nicht die Aufgabe sein. Er muß also eine Auswahl treffen. Aber bei dieser Auswahl könnte z. B. mit vollem Recht bei der Erzählung dessen, wie es gewesen ist, durchgehend darauf geachtet werden, ob und in welchem Grade die Väter die gegnerische Lehre kannten, zu erkennen versuchten, oder nicht. Es gibt dafür Ansätze (vgl. 324 u. ö. und die Bestrebungen, z. B. die scholastische Terminologie aus dem Spiel zu lassen). —

Nach Jedins Meinung, von der wir bereits zustimmend sprachen, ist es geradezu entscheidend, zu erkennen, ob das Konzil abgrenzen oder das Katholische detailliert festlegen wollte. Zur Beantwortung dieser Frage gibt es direkte Äußerungen von Konzilsvätern; aber sie sind nur karge Ansatzpunkte für eine erschöpfende Behandlung. Ich darf mich hierfür auf das im I. Teil Sp. 158 Gesagte und auf meinen dort erwähnten Beitrag in der Festschrift Stohr berufen. Für eine richtige Beschreibung des konziliaren Geschehens kommt hier Entscheidendes darauf an, ob die Konzilsväter das Lutherische richtig, und also auch das Katholische in ihm, erkannten und in ihre Beurteilung einreihten oder nicht. Diese Frage ist mit jener nach den Zielsetzungen so eng verbunden, daß es nicht über eine authentische Schilderung des Konzils hinausgehen würde, sie zu stellen und zu beantworten. Wohl aber ist damit die reine Darstellung des Geschehens überschritten hin zu einer Wesensdeutung. Man müßte die das Geschehen herausarbeitende Darstellung geradezu gewaltsam kastrieren, wenn man jene Gesichtspunkte gar nicht anklingen lassen wollte. Wie immer man das Ziel des Trienter Konzils nach seinen eigenen Äußerungen definieren mag, es war ihm auch die causa fidei im vertieften Sinn einer neuen causa unionis, die wir in anderem Sinn aus dem Schisma und von Pisa her kennen, aufgegeben. Es gehört durchaus zur Aufgabe einer Geschichte des Tridentinums, festzustellen, daß die päpstliche Seite jene Pflicht im Unterschied zum Kaiser viel weniger, und ich würde auch urteilend hinzufügen, nicht genügend, ins Auge faßte.

4. Vor allem sind es drei präzise gewichtige Aussagen des Buches, die ihrem Wortlaut und Sinn nach über das reine Erzählen hinausgehen.

a. Jedin setzt seinem Bande in einer hochinstruktiven Weise folgende drei Fragen Sarpis voran (3 ff.), mit denen dieser s. Z. seine Geschichte des Tridentinums eröffnete: (1) „Wie kam es, daß dieses Konzil, ersehnt und betrieben, um die zerfallene Einheit der Kirche wiederherzustellen, im Gegenteil die Spaltung begründete und die Parteien so erbitterte, daß ihre Versöhnung unmöglich wurde? (2) Wie war es möglich, daß die Absicht der Fürsten, den Klerus zu reformieren mit seiner Hilfe, vereitelt wurde und daß das Streben der Bischöfe, ihre großenteils auf den Papst übergegangene Autorität wieder zu gewinnen, zum völligen Verlust dieser Autorität geführt und sie selbst an ihrer eigenen Knechtschaft interessiert hat? (3) Und wie ist es zu erklären, daß das Konzil, gefürchtet und geflohen von der römischen Kurie, weil es ihr als das wirksamste Mittel erschien, durch das ihre Übermacht beschränkt werden könne, eben diese dermaßen gefestigt und gesichert hat, daß sie so fest verwurzelt ist wie nie zuvor?" — Man könnte sagen,

[4] Vgl. Jedins Beurteilung des Rechtfertigungsdekrets gegen Schierse (262), die Beurteilung des Canones (263). Vgl. auch über den Humanismus von Cervini 38 f.

[5] Leipzig ²1874, S. VII (Band 33/34 der 2. Gesamtausgabe).

diese Fragen Sarpis seien von Jedin als eine Art Betrachtung der Erzählung des Verlaufs vorangestellt und hätten mit dieser nichts zu tun. Der Ausweg ist nicht gangbar, selbst, wenn man über die mannigfachen Wertungen und Deutungen der jenen Fragen gewidmeten fünfeinhalb Seiten hinweg sieht. Denn Jedin erklärt (4) ausdrücklich ‚die drei Fragen Sarpis seien echte Fragen an die Geschichte des Konzils von Trient, die auch wir uns vorlegen müssen'. Natürlich sind wir hierin derselben Meinung. Aber wenn dies noch heißen könnte, rein zu erzählen, wie es gewesen ist, dann würden wir eine verschiedene Sprache sprechen. Hier wird ausdrücklich eine sowohl theologische wie historisch-ganzheitliche Fragestellung eingeführt, die in die Richtung weist, die über das Erzählen hinaus zu einer theologischen und historischen Bewertung und Stellungnahme führt.

b. Jedin macht sich (263) den berühmten historischen irrealen Conditionalis Harnacks über das Rechtfertigungsdekret zu eigen: ‚man kann zweifeln, ob die Reformation sich entwickelt hätte, wenn es auf dem Laterankonzil zu Anfang des Jahrhunderts erlassen worden und der Kirche wirklich in Fleisch und Blut übergegangen wäre' (Dogmengeschichte III[5], Tübingen 1932, S. 711). Jedin weist darauf hin, daß Harnack die Ausmalung der Folgen als dem Historiker nicht zustehend ablehne. Aber natürlich! Wer würde sich dabei aufhalten außer einem Romanschriftsteller? Aber eben jener eine schwerwiegende Satz, dem Jedin ausdrücklich folgen zu können erklärt, ist entscheidend. Er beleuchtet die außergewöhnliche Bedeutung des Dekrets. Aber die Form ist eben nicht eine Schilderung dessen, wie es gewesen, sondern eine Bewertung, aber eine Bewertung nicht nur des Inhalts eines Konzilsdekrets, sondern seiner e v e n t u e l l e n Wirkung, wenn es nämlich unter anderen sachlichen und zeitlichen Umständen entstanden wäre.

Man kann Folgendes hinzufügen: Wenn das Rechtfertigungsdekret in seinem Wert nicht überbetont ist (260 u. ö.), bestand vorher in dieser Zentralfrage in der Kirche beträchtliche Unsicherheit. Wenn das der Fall ist, darf der Historiker legitim sagen, daß diese Unsicherheit Anstoß zur reformatorischen Deutung der christlichen Lehre wurde, daß also objektive katholische Schuld an der Reformation vorliegt. Das auszusprechen wäre nicht eine bloße Erzählung, wie es gewesen, es hätte auch den damaligen Tatbestand tiefer, auch theologisch tiefer, gefaßt und beurteilt.

c. Die Translation des Konzils nach Bologna bewertet Jedin unter anderem so: „Der Zwist zwischen Papst und Kaiser, der jetzt ausbrach, war die Rettung der deutschen Protestanten in höchster Not. ⟨Wunderbar, ruft Ranke, von seinem Standpunkt aus mit Recht, wie auch dieses Mal die Entzweiung des Papsttums und des Kaisertums, hervorgerufen durch die politische Stellung des ersten, den Protestanten zu Hilfe kam . . .⟩. Wir verlieren uns nicht im Labyrinth der Spekulationen um historische Möglichkeiten, sondern gehen von gesicherten Tatsachen aus, wenn wir sagen: Ohne die Translation des Trienter Konzils nach Bologna k o n n t e die deutsche Glaubensspaltung einen anderen Ausgang haben" (376). Wenn Jedin diese Ansicht äußert und diejenige von Ranke akzeptiert, was liegt näher als zu sagen, daß diese politische Stellungnahme des Papstes bzw. die von ihr gezogenen Schlußfolgerungen im schlimmen Widerstreit mit seinen primären Pflichten standen? Dies wäre eine tief ansetzende Beschreibung des Papsttums Pauls III. gewesen, wie es war: eine gefährliche zwiespältige Erscheinung. Man wird nicht unhistorisch denken, wenn man die Faktoren, mit denen man es zu tun hat, dergestalt auf ihre innere Einheit hin befragt und die festgestellte Verneinung ausspricht. –

Die Translation, die das Konzil dem Einfluß des Kaisers möglichst entziehen sollte, ist die Vollendung zweier vorherliegender Tatsachenreihen, die zusammen de facto die Einheit der kath. Front zerbrachen, die Kräfte des Kaisers verminderten, seine Pläne durchkreuzten (194 ff. 265 f. 375 f.). Die eindringliche Darstellung der Transferierung ist wichtig. Aber viel mehr als das (in den Einzelheiten durchaus nicht so bedeutsame) Fragen nach dem Namen des verantwortlichen Urhebers sind die Folgen: ihre Erwähnung ist aber nicht mehr nur ein Erzählen „wie es gewesen". — Die Translation also eine Rettung der Reformation: eine legitime Schlußfolgerung Rankes und Jedins, die aber eben keineswegs nur erzählt, wie es gewesen ist, sondern stillschweigend den schwerwiegenden historischen Irrealis in die Betrachtung einführt. Daß das von Jedin ausdrücklich abgelehnte Ausspinnen zu törichten Kombinationen unstatthaft wäre, wurde schon gesagt. Aber mit diesem Vorbehalt bleibt Rassow's Bemerkung des Nachdenkens wert: „nur dem historischen Laien soll man Spekulationen darüber, ‚was geschehen wäre wenn damals nicht . . . widerraten'" [6]). Der historische irreale Conditionalis hilft, die vielen Möglichkeiten einer gegebenen historischen Situation zu erkennen und dadurch die einzige, aus ihnen kristallisierte Tatsächlichkeit besser zu erfassen.

VII. Vor einer Leistung, wie sie dieser Band darstellt, würde es eher lächerlich wirken, an dieser oder jener Kleinigkeit eine Ungenauigkeit nachweisen zu wollen. Derartiges wird die systematische Verarbeitung des Materials als Dank an Jedin für die von ihm gelieferte, fortan unentbehrliche Basis zu leisten haben. Ich möchte aber einige Desiderata anmelden, die m. E. dem Buch und seinen Lesern nützen könnten.

1. Jedin nennt seine Darlegungen eine zu Zeiten mühsame Wanderung (407). Ich glaube, daß das zutrifft. Und zuerst ist dazu zu sagen, daß die Mühe gelohnt hat. Dann aber kann man auch fragen, ob diese Mühsal nicht manchmal (nicht dem Verfasser, wohl aber) dem Leser etwas hätte erspart werden können? Da es sich nicht nur um ein Buch für Spezialisten handelt, da vielmehr zu wünschen ist, daß es eine möglichst breite Leserschaft erfaßte, sollte das Maximum getan werden, um die großen Linien der Entwicklung nicht durch das Detail der verschlungenen Wege verdecken zu lassen. Vielleicht könnten sie so nachgezogen werden, daß sie auch für denjenigen leichter im Gedächtnis haften, der das Buch nicht studiert, sondern nur liest. Es könnte m. E. in der Tat erreicht werden, daß die Darstellung (wie jetzt z. B. beim Kampf um das Rechtfertigungsdekret) für jeden Leser geradezu packend würde.

Das könnte erreicht werden, wenn nicht weniges aus dem Text in die Anmerkungen verwiesen würde. Das würde die Substanz der Darstellung nicht vermindern. Solcher Details, die weil an sich nicht übermäßig wichtig, jetzt m. E. den Text zu sehr belasten, die aber, in den Anmerkungen gespeichert, jene „Mühsal" mindern könnten, habe ich mir eine Menge notiert. Ich bin mir bewußt, wie die Ansichten berechtigterweise auseinandergehen können; nur der Autor selbst vermag hierbei das optimale Verhältnis herzustellen; denn manchmal stehen neben Details, die man für weniger wichtig halten kann, andere, die besonders illustrativ sind. Gekürzt werden könnte wohl auch S. 308: das Dekret ein Ganzes oder nicht? Die Frage ist an sich wichtig; fragt sich nur, ob für ihre Darstellung nötig ist, das Hin und Her und Her und Hin so ausführlich zu bringen.

2. Abschnitt 12 trägt alles zusammen über das, was man liturgisches Leben auf dem Konzil nennen kann (es ergibt sich, daß man entscheidend der römischen Regel des Gottesdienstes incl. Predigten und Prediger folgte); aber es handelt sich doch wohl etwas zu sehr um Notizen, die nebeneinander stehen; gewisse Anzeichen (Wiederholungen) scheinen dafür zu sprechen, daß dieser Abschnitt vielleicht nicht so durchgearbeitet wurde (trotz der auch hier weit ausgreifenden Dokumentation!) wie die anderen Teile des Buches. S. 382: es reihen sich hier auch vielerlei Namen aneinander, die teils unbekannt, teils für die Geschichte des Konzils wenig (andere allerdings viel) bedeuten. Die Verteilung der genannten Persönlichkeiten auf die liturgischen Funktionen ist nicht immer eindeutig, so daß einzelne Mitteilungen nicht ihren ganzen Wert realisieren.

S. 277 habe ich Bedenken, der Kennzeichnung von Cervini als prophetisch zuzustimmen. Die Aussage über den Niedergang des Papsttums im Zeitalter des Absolutismus klingt so, als ob der Absolu-

[6] Peter Rassow, Die politische Welt Karls V. (München o. J. ca 1947) 14.

tismus an diesem Niedergang allein schuld sei. Gewiß soll man dessen Sünden und seine Ungerechtigkeiten gegen Kirche und Papst nicht verkleinern. Aber die Hauptverantwortung fällt wohl auf das geistliche Fürstentum des Papsttums und der Bischofskurien. Die Verzettelung kirchlicher Kräfte in theologischen Streitigkeiten kommt hinzu, die ein großes Kapitel christlicher Liebe verzehren. Die kirchliche Macht des Absolutismus ist ein legitimer Sproß des spätmittelalterlichen Staats- und Territorialkirchentums; an seiner Ausbildung aber ist das Papsttum maßgeblich beteiligt.

S. 147: die von den Legaten formulierten Fragen scheinen mir vernünftig und klar; zu einem echten Problem liegt eine echte Stellungnahme vor; ihr Vorgehen erscheint mir lobenswert, ist aber nicht ein Wagnis.

S. 324: eine weitere Ausgabe der Schrift von Archinto erschien auch in Krakau 1545 (Hosius, Ep 1, 192 f.).

3. a) Zu der sehr nützlichen Zeittafel sollte eine Namenstafel kommen. Wer die Akteure nicht so kennt wie der Verfasser, kommt nicht nur zu Beginn der Lektüre in Verlegenheit. Später, in Kapitel 13, wird eine solche Tafel bei den Rückverweisen auf die einzelnen sessiones direkt nötig. Zwar wäre Vollständigkeit nicht erwünscht, dafür ist das Register da. Aber neben den Legaten (die natürlich keine Schwierigkeiten bereiten) sollten die Hauptakteure der Hauptthemata (die Bischöfe unter Personen- und Diözesennamen) in diese Namenstafel benannt werden; die kaiserlichen Vertreter und Nuntien sollten zusammengestellt werden. Die Abwechslung in der Benennung der Prälaten je nach ihrem Personennamen oder ihrem Bischofssitz ist wegen der Lesbarkeit kaum zu umgehen. Andererseits ist sie auf manchen Seiten, wenn der Leser nicht beinahe dauernd im Register nachschlagen will, eine starke Hemmung. Wo immer angängig, sollte bei der üblichen Nennung nach dem Bischofssitz der Eigenname in Klammern beigesetzt werden.

b) Am Ende des Bandes steht ein Kapitel „Einführung in die Quellen" (Protokolle, Diarien [Massarelli! Severoli, der konziliare Nachlaß Seripandos; Pratanus], Rechnungsbuch, Korrespondenz, die ersten Drucke, Sarpi, Pallavicino, Historiker des 19. Jh.); es sollte meine ich, am Anfang stehen. Jedenfalls sollte man es zuerst lesen. Es erleichtert jedem die Lektüre des Buches und macht sie ertragreicher. — Während sonst (bes. Abschnitt 12) die Summen in Scudi angegeben sind, lauten sie in der „Einführung in die Quellen" auf Dukaten.

Druckfehler sind sehr selten: Eine sorgfältige Leistung von Autor und Verlag (S. VI).

Das Konzil von Trient, die grundlegende offizielle Stellungnahme der Kirche zur Reformation und zu ihrer eigenen weit gediehenen Schwäche, kann man nicht ohne Bewegung, manchmal nicht ohne Erschütterung studieren.

Die Gemütsbewegung hat verschiedene Ursachen: ungenügender Bußeifer für eine tiefergreifende Reform an Haupt und Gliedern; verpaßte Gelegenheit, die Verurteilung der Neuerung zum Ausgangspunkt eines missionarisch aufgefaßten Gesprächsanfanges zu machen, kurz, in dieser Beziehung das Triumphieren des kurzfristigen Denkens. Denn die Behauptungen über die weite Verständigungsbereitschaft der damaligen Kirche, wie sie an manchen Stellen der Literatur, etwa in Georg Schreibers Sammlung so verschiedenartiger Beiträge, enthalten sind, halten der nüchternen Nachprüfung nicht stand (s. darüber die angekündigte Studie oben Anm. 2). Andererseits nenne man den angedeuteten Wunsch nach einem damaligen Gespräch nicht unhistorisch: nach den Versuchen von Contarini und den anderen Vermittlungstheologen finden sich auch auf dem Tridentinum selbst Ansätze, die beweisen, daß derartige Auffassungen damals lebendig waren; sie hätten zum Nutzen der Christenheit ausgebaut werden können. Selbst die Einladung der Protestanten zum Konzil hat in diesem Zusammenhang eine gewisse Beweiskraft.

Aber dann erhebt sich doch auch die andere Erkenntnis: Aus den mangelhaften Ansätzen und Haltungen kam grundlegend Klärendes und Neues, das sowohl eine tiefgreifende Reform suo tempore ermöglichte, als die Lehrdefinitionen so faßte, daß sie die Türe nicht verschlossen, sondern formal und inhaltlich das Gespräch mit den reformatorischen Christen ermöglichten, wie wir es heute erleben. Ohne also das Mittelmäßige und manchmal Vorläufige aus der Geschichte des Konzils, bzw. dieser ersten Periode, zu streichen, ohne das Kompromißartige mancher Lösung zu übersehen: es wurde eine weltgeschichtliche Leistung, eine geistig-geistliche Klärung von unabsehbarer Bedeutung vollbracht oder grundgelegt.

Von all dem bietet Jedin eine adäquate Darstellung: eine große repräsentative Leistung moderner Historiographie.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem bei M. J. Scheeben und H. Schell*

Von Johannes Beumer S.J.

Innerhalb der christlichen Glaubenslehre gibt es mancherlei Fragen, an denen heute sowohl die interkonfessionelle Auseinandersetzung wie auch die katholische Systematik zu beinahe gleichen Teilen interessiert sind. Zu ihnen gehört vordringlich die Frage nach den inneren Beziehungen zwischen der Heiligen Schrift und der mündlichen Überlieferung. Die Vordringlichkeit scheint namentlich dadurch gegeben, daß die entsprechende Antwort sich naturgemäß auf weite Strecken auswirken muß.

Wenn die Stellungnahme einigermaßen vollständig sein und allgemein befriedigen soll, müssen sämtliche Quellen theologischer Erkenntnis ausgeschöpft werden. Patristik, Scholastik, Konziliengeschichte und Kontroverstheologie melden sich zum Wort *. Besonders aufschlußreich dürfte die Antwort der deutschen Theologie gegen Ausgang des 19. Jahrhunderts werden; denn sie hatte bereits etwas Abstand von den Glaubenskämpfen der Reformationszeit gewonnen, aber anderseits noch genug Verbindung mit ihnen bewahrt, um den historischen Zusammenhang des an und für sich nicht zeitlich festgelegten Themas würdigen zu können, und war außerdem schon gut imstande, die mehr

* Eine zusammenfassende Darstellung fehlt bis heute. Gute Dienste leistet immerhin: A. Michel, Tradition (Dict. de théol. cath., Paris 1946, XV, 1, 1252—1350). Für die Patristik ist man auf die Einzeluntersuchungen angewiesen. Die Scholastik erscheint im Überblick bei: J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation (Schol 16 [1941] 24—52). Dem Konzil von Trient wenden ihre Aufmerksamkeit zu: E. Ortigues, Ecritures et traditions apostoliques au concile de Trente (RechScRel 36 [1949] 271—299); Ch. Moeller, Tradition et oecuménisme (Irénikon 25 [1952] 337—370); J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Hl. Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen (in: H. Schmaus, Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, 123—206). Eine kritische Stellungnahme dazu bei: J. Beumer, Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils (Schol 34 [1959] 249—258); H. Lennerz, Scriptura sola? (Greg 40 [1959] 38—53). Über die Kontroverstheologie handelt, außer Geiselmann, im Ausschnitt: J. Beumer, Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin (Schol 34 [1959] 1—22; dazu ein Exkurs: Das „partim - partim" in den Katechismen des hl. Petrus Canisius). An Arbeiten bezüglich der neueren Theologie sind zu erwähnen: H. Fries, J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition (in: Schmaus, Die mündliche Überlieferung 63—122); J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens (III. Bd. von: Die Überlieferung in der neueren Theologie), Freiburg 1959.

systematischen Ergebnisse aus der katholischen Tübinger Schule und aus der seit dem Vatikanischen Konzil neu aufstrebenden Scholastik einzuordnen. Wir greifen hier zwei für jene ziemlich charakteristische Vertreter heraus, die auf getrennten Wegen ungefähr dasselbe Ziel verfolgten und die bis auf unsere Tage die Blicke vieler auf sich lenken, Scheeben und Schell. Dazu kommt noch, daß beide dem angezeigten Problem eine recht ausführliche Darlegung widmeten und ihm auch den einzig richtigen Platz zuwiesen, nämlich den in der theologischen Prinzipienlehre. Nicht alles, was sie uns zu sagen haben, wird als schlechthin endgültig anzuerkennen sein, schon deshalb nicht, weil ihre Ansichten in vielen Stücken voneinander abweichen, aber immer ist es anregend und trägt sicher seinen Teil zur Lösung der Gesamtaufgabe bei.

1. Die Auffassung Scheebens

Der Kölner Theologe nimmt in seiner theologischen Erkenntnislehre die apostolische und kirchliche Lehrverkündigung zum Ausgangspunkt[1]. Schon hier hebt er die Doppelheit und Einheit von Schrift und Tradition hervor: „Die apostolische Überlieferung des Inhaltes der Offenbarung ist ... in zweifacher Form vollzogen worden, mündlich und schriftlich, durch mündliches Zeugnis und schriftliche Urkunde, und ist demnach auch das depositum ein doppeltes, ein mündliches und ein schriftliches ... Deshalb gehört die gesamte hl. Schrift beider Testamente nicht minder zum apostolischen Depositum, als der Inhalt der mündlichen Predigt der Apostel, und bildet mit diesem, als durch dieselbe Auktorität, für denselben Zweck und bei demselben Subjekt deponiert, das eine, einheitliche Gesamtdepositum" (204–205). Im Anschluß daran bespricht S. nacheinander „das schriftliche Depositum oder die urkundliche Quelle des Glaubens" (215–284) und „das mündliche Depositum oder die apostolische Überlieferung im engeren Sinne" (285–306), um dabei dieselben Rücksichten noch klarer herauszuarbeiten.

Was zunächst die Hl. Schrift angeht, so betont er gegen den einseitigen Standpunkt der Protestanten: „Sie kann und soll ... nicht ... die einzige Quelle, noch viel weniger die einzige Regel, wie auch nicht eine vollkommene, nächste und allgemeine, d. h. allen Gläubigen unmittelbar zugängliche und jedem einzelnen unmittelbar notwendige Regel des Glaubens sein. Sie kann selbst nicht einmal als Quelle des Glaubens öffentlich und vollkommen bekannt werden und als solche offenkundig fortbestehen ohne ein von ihr selbst verschiedenes lebendiges Organ, welches durch seine Tätigkeit sie öffentlich beglaubigt, erhält und geltend macht. ... Sie ist aber als Regel formell unvollkommen, weil sie trotz aller Vollkommenheit der Würde und des Inhaltes in ihrer Eigenschaft als totes Buch, und dazu als nicht systematisch formuliertes, vielmehr vielfach dunkles und schwieriges, vielfachen Mißverständnissen ausgesetztes Buch, durchaus nicht geeignet und noch viel weniger darauf angelegt ist, durch sich alle die Funktionen zu verrichten und die Dienste zu leisten, welche zu einer wirksamen, d. h. alle Irrtümer und Zweifel niederschlagenden und die Wahrheit zur Geltung bringenden, einheitlichen und allgemeinen Regelung des Glaubens notwendig sind. Damit eine solche Regelung stattfinde, muß ein anderes Prinzip, die lebendige, auktoritative Lehrverkündigung, die eine wahre richterliche Auktorität einschließt, zur hl. Schrift als Quelle hinzukommen, um diejenige regulative Bedeutung, die der hl. Schrift als Quelle des Glaubens wesentlich beiwohnt, erst zur vollen Anwendung und Geltung zu bringen und daher als nächste Regel aufzutreten ... Gerade der Umstand, der sonst eben ihren innern Wert ausmacht, daß sie nämlich eine geschriebene Urkunde, und zwar eine so umfangreiche, tiefsinnige, in der Sprache und Darstellungsweise der ursprünglichen Organe der Offenbarung geschriebene Urkunde ist, hat notwendig zur Folge, daß sie für den Gebrauch und das Verständnis der meisten Gläubigen in sich selbst ganz unzugänglich bisher geblieben ist und, wenigstens in ihren ganzen Umfange, stets unzugänglich bleiben wird" (245, 247). Positiv wird dann „die wahre Stellung und Bedeutung der hl. Schrift im katholischen System als apostolisches Depositum" aufgewiesen. Die Apostel, „die ersten auktoritativen Verkünder der ganzen Offenbarung", haben nicht allein ihre eigenen Schriften abgefaßt, sondern auch „die ganze hl. Schrift des A. und N. T. als eine von Gott selbst aufgestellte und in dieser Eigenschaft ihnen von Gott kundgetane und übergebene Urkunde nach göttlicher Anordnung promulgiert, den göttlichen Charakter wie den Umfang derselben vollkommen und öffentlich bekannt gemacht und so sie als gesetzliche Quelle und Regel des allgemeinen Glaubens oder als Kanon geltend gemacht" (258), und „in Folge dieses Verhältnisses der Urkunde zum lebendigen kirchlichen Lehrapostolat wird die auktoritative Erklärung, die der letztere von dem Sinne der hl. Schrift gibt, wie die nächste Regel für den aus der Urkunde geschöpften und nach ihr als der entfernten und ersten Regel zu regulierenden Glauben, so schlechthin die Regel für das diesem Glauben beiwohnende Verständnis der Urkunde, und damit die souveräne und direkte Regel für jede anderweitige Erklärung eines jeden Gläubigen. Weil aber der kirchliche Lehrapostolat nicht bloß in der formellen Erklärung der hl. Schrift, sondern überhaupt in seiner ganzen Lehrverkündigung eine unfehlbare und absolut bindende Regel des Glaubens ist: so ist überhaupt seine ganze Lehrverkündigung, auch da, wo sie nicht aus der Schrift, sondern aus der mündlichen Überlieferung schöpft, ... wenigstens indirekt eine unumstößliche Regel für das Verständnis und die Erklärung der Schrift" (267).

Das Gesagte wird in den Ausführungen über „das mündliche apostolische Depositum" ergänzt und weiter geklärt. Mit Berufung auf das Konzil von Trient (286) behauptet Scheeben: Es ist „ausdrücklich sowohl durch die Offenbarungsurkunde selbst, wie durch Zeugnisse der ersten Jahrhunderte bezeugt, daß die Apostel neben und zugleich mit der Offenbarungsurkunde den Inhalt ihrer mündlichen Predigt als solchen ihren Nachfolgern als selbständige, stetige Quelle des Glaubens förmlich zur fortdauernden Erhaltung und Mitteilung überliefert haben" (287). Inbezug auf das gegenseitige Verhältnis der beiden Quellen erfahren wir vorläufig: „Das mündliche Depositum der Apostel ist sowohl seiner Natur nach, wie gemäß dem Bewußtsein der ältesten Kirche, so sehr eine selbständige Quelle des Glaubens, daß es a), absolut gesprochen, die einzige hätte sein können, weil es nicht wesentlich der Ergänzung durch das urkundliche bedurfte; daß b) sein in der kirchlichen Überlieferung fortfließender Inhalt die Regel für das Verständnis der Urkunde bildet; und daß c) ohne das in ihm enthaltene Zeugnis für die Inspiration die Urkunde selbst keine volle, öffentliche Anerkennung ihrer Auktorität erlangen könnte" (290)[2]. Die Selbständigkeit des mündlichen Depositums erstreckt sich sogar auf den Inhalt: es kann „seiner Natur nach inhaltlich oder materiell gegenüber dem schriftlichen, wie mit demselben zusammentreffen, so auch über

[1] Wir zitieren hier das Handbuch der katholischen Dogmatik, I. Band, Erstes Buch, und zwar nach den Randnummern.

[2] Vgl. noch die folgenden Äußerungen: „Gleichwohl behält darum doch das urkundliche Depositum ihm (dem mündlichen) gegenüber seinen eigentümlichen Wert, sogar eine relative Notwendigkeit, und ist zudem ihm nicht unter-, sondern übergeordnet" (290); „Eine Unterordnung der Schrift unter das mündliche Depositum findet nicht statt, weil ihre innere göttliche Würde als souveräne von diesem anerkannt und vorausgesetzt wird: in gewisser Hinsicht sogar eher eine Überordnung, in wiefern das schriftliche Depositum, als die ursprünglichste und zugleich feste und permanente Form des Wortes Gottes, auch als Basis und Maßstab der kirchlichen Überlieferung des mündlichen Depositums benützt und geachtet werden kann und soll, und diese sich an dasselbe anschließt, wie der Unterricht an einen vorliegenden Text" (292).

dasselbe hinausgehen" (293). Als Beispiele für das letztere nennt Scheeben Inspiration und Kanon der Hl. Schrift selber, die beständige Jungfrauschaft Mariens, die Möglichkeit der Kindertaufe, „alles Wahrheiten, für welche in der hl. Schrift gar kein, oder doch kein hinreichender Anhalt vorhanden ist" (295). So erscheint die Eigenständigkeit der beiden Glaubensquellen sehr stark hervorgehoben, aber es wird hinzugefügt: „Gleichwohl läßt sich das Wechselverhältnis des mündlichen Depositums und des schriftlichen dahin feststellen, daß ersteres in seiner kirchlichen Überlieferung 1) im Großen und Ganzen nichts anderes ist, als der authentische und lebendige Kommentar zu dem in letzterm niedergelegten corpus doctrinae – aber 2) ein nicht aus der Urkunde heraus exegisierter, von ihr absolut abhängiger, sondern ein selbständiger, mit der hl. Schrift aus demselben Prinzip der göttlichen Offenbarung entsprungener und von derselben göttlichen Auktorität getragener, und daher sie formell belebender und bestätigender, und materiell beleuchtender und ergänzender Kommentar" (297). Die hier im Kleindruck beigegebenen Erläuterungen lassen die vorgetragene Auffassung noch deutlicher werden. Scheeben gibt ausdrücklich zu, daß die Bibel die meisten und wichtigsten Lehren der Tradition oder den Kerngehalt des Glaubens enthält, „und zwar sogar explicite", und daß „in der Schrift alle Gebiete der offenbarten Wahrheiten wenigstens berührt oder doch angedeutet" sind, „so daß es keine offenbarte Wahrheit gibt, die nicht analystisch oder synthetisch als nähere Bestimmung oder Entwicklung der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten sich darstellte und in dieser einen Anknüpfungspunkt finden könnte" (298). Noch ein zweites Mal erklärt er: „Rechnet man aber dasjenige, was durch Schlußfolgerungen aus der Schrift ermittelt werden kann, mit zu ihrem virtuellen Inhalte, dann ist nur verhältnismäßig wenig übrig, worin die Tradition im strengen Sinne das in der Schrift fehlende ergänzt" (302). Beachtenswert sind auch die Bemerkungen des Autors zu der von den scholastischen Theologen vor der Zeit des Protestantismus angewandten Redeweise [3] und zu der von den Vätern behaupteten Suffizienz und Vollkommenheit der Hl. Schrift [4].

Eine kurze Zusammenfassung der Lehre Scheebens wird nicht leicht fallen, weil man die mannigfachen Einschränkungen und Erweiterungen seiner Thesen nicht übersehen darf. Deutlich legt er den Nachdruck auf die Selbständigkeit der beiden Glaubensquellen [5], ohne indes deren organische Verbundenheit zu vernächlässigen. Ersteres ist sicherlich durch die Stellungnahme gegen die Einseitigkeit des protestantischen Schriftprinzips veranlaßt, letzteres wird sich auf seine Schulung im systematischen Denken und die Vorliebe für wesensmäßige Zusammenhänge zurückführen lassen. Auf keinen Fall vertritt er eine rein äußerliche Aufteilung der Glaubenswahrheiten auf Schrift und Tradition, vielmehr weist er sie insgesamt der bezüglich des Umfanges übergeordneten Tradition zu, während er den Geltungsbereich der Schrift einschränkt, aber doch so, daß sie den „Kerngehalt des Glaubens" enthält und daß daher alle Offenbarungswahrheiten irgendwie in ihr gründen.

2. Die Auffassung Schells

Der Würzburger Theologe beginnt seine „dogmatische Noetik" mit dem Offenbarungsbegriff und stellt dabei gleich zu Anfang den Satz auf: „Die göttliche Offenbarung ist in zweifacher Form, nämlich durch die hl. Schrift und die lebendige Tradition vermittelt" (28) [6]. Außer dem positiven Beweis werden uns folgende Gründe nahegebracht: „Die Heilsgeschichte zeigt eine zweifache Art der Berufung von Offenbarungsorganen, teils zu öffentlicher Wirksamkeit behufs praktischer Grundlegung und Fortentwicklung des Gottesreiches, teils zu rein schriftstellerischer Tätigkeit, teils zu beiden. Diese doppelte Berufung ... hat innere Notwendigkeit, weil die Wahrheit nicht bloß Gegenstand und Inhalt des Erkennens und Handelns ist, sondern nicht minder Prinzip der Auffassung und Übung ... Schriftliche Beurkundung und lebendige Wirksamkeit bilden daher in ihrer organischen Vereinigung das hinreichende Mittel zur Übermittlung geistiger Güter" (29 f.). Dem entsprechen „zweifache Sendung der Offenbarungsorgane" und „zweifache Fortdauer und Fortpflanzung der Offenbarungskräfte" und schließlich „charismatische Erhebung beider Mitteilungsformen in den Dienst der übernatürlichen Ordnung". Alles das wird des längeren und breiteren ausgeführt [7]. Zusammenfassend sagt Schell: „Die Offenbarung ist Theorie und Pra-

[3] „Aus obiger These erklärt es sich und ist auch in ihrem Sinne zu verstehen, wenn vor der Zeit des Protestantismus gerade die scholastischen Theologen, denen jener Mißachtung der hl. Schrift vorwarf, die hl. Schrift oft als das vollkommene Wort Gottes, als die Quelle des Glaubens und der Theologie hinstellten" (300).

[4] „Ähnlich sind die Väter zu verstehen, wenn sie oft die Vollkommenheit und Suffizienz der hl. Schrift als Glaubensquelle betonen, namentlich da dies am stärksten bei denjenigen geschieht, die zugleich am entschiedensten die Tradition hervorheben, wie Tertullian, St. Augustinus und Vinzenz von Lerin. Insbesondere kommt bei den Vätern noch hinzu, daß sie meist bei der Behauptung der Suffizienz der hl. Schrift entweder darauf rekurrieren, daß dieselbe, indem sie das kirchliche Prinzip der Tradition besiegle, indirekt und mittelbar auch den ganzen Inhalt der Tradition garantiere; oder daß sie bezüglich einzelner gerade in Frage stehender Punkte ..., resp. bezüglich der Widerlegung der eben im Schwange gehenden Häresien eine wenigstens materielle, aber unter Umständen, nämlich wo ganz klare Stellen vorliegen, auch eine formelle Suffizienz der hl. Schrift behaupten konnten" (301).

[5] Siehe auch noch: „Die zweite Behauptung (daß die Tradition ein selbständiger und die Schrift beleuchtender und ergänzender Kommentar sei) stellt die Ebenbürtigkeit des mündlichen Depositums, der in der ersten (Behauptung, daß die Tradition ein lebendiger Kommentar zur Schrift sei) zurücktritt, wieder klar heraus, indem sie zeigt, wie dasselbe nicht bloß ein Reflex, resp. ein Refraktor der in der Schrift vorhandenen Lichtquelle, sondern eine selbständige Lichtquelle ist, die durch ihre Strahlen unsere Augen dem Licht der Schrift aufschließt und manches vollkommen sichtbar macht, was durch das Licht der Schrift entweder nur dunkel oder nur indirekt beleuchtet wird" (299).

[6] Wir zitieren nach den Seitenzahlen die Katholische Dogmatik, I. Band, Paderborn 1889.

[7] Hier seien nur einige charakteristische Stellen herausgegriffen: „Die göttliche Offenbarung ist Wahrheit und Gnade, Weisheit und Kraft Gottes in Christo, umfaßt Lehren und Taten des Heiles" (30); „Es ist sodann die Sache der lebendigen Tradition, die schriftlichen Urkunden zur Geltung zu bringen, das Interesse auf sie zu lenken, ihren Zusammenhang mit der geschichtlichen Umgebung und Entwicklung fortzuspinnen, ihr Verständnis in und durch diesen Zusammenhang zu erhalten, kurzum den Geist lebendig zu erhalten, für welchen ein Buch bestimmt ist" (41); „Die schriftliche Urkunde läßt demnach die Fortpflanzung durch lebendiges Fortwirken nicht vermissen: je höher sie selber als Denkmal der Vergangenheit geschätzt wird, desto wertvoller ist auch der Grund, auf dem dieses Denkmal steht, und die Umgebung, welche seine Sprache spricht. Schrift und Tradition schließen sich nicht aus, sondern fordern, fördern und ergänzen sich gegenseitig" (41 f.); „Die tridentinische Gleichstellung von Schrift und Tradition verbietet die Ableitung der einen Autorität aus der andern: beide haben göttliche Autorität, weil Gott sowohl zur lebendigen Verkündigung und Verwirklichung seiner Offenbarung den bestimmten Auftrag mit der Verheißung seines charismatischen Beistandes gab, als auch zur Abfassung von schriftlichen Urkunden — durch eine besondere Inspiration" (47); „Damit die hl. Schrift indes zur Befruchtung des kirchlichen Geisteslebens auf Jahrtausende hinaus dienen könne, ohne dessen Grundlagen zu zerstören, bedarf sie der organischen Ergänzung durch die Tradition, welche das zum Heil Notwendige sicher stellt und der Skepsis entzieht" (58); „Die hl. Schrift nimmt die Würde und Bedeutung der einzigen Glaubensquelle mit nichten für sich selbst in Anspruch; sie setzt auch in ihren Ausführungen keinen solchen Anspruch voraus; sie gibt demselben durch die Art ihres Ursprungs und ihre Zusammensetzung keine vorgängige oder positive Wahrscheinlichkeit; dagegen weist sie von Anfang an auf die Tradition als das naturgemäße Mittel der Offenbarungs- und Glaubensüberlieferung hin" (60).

xis. Die erstere drängt zur schriftlichen Darstellung, um die Genauigkeit im einzelnen und die Ursprünglichkeit der Form zu sichern; sie bedarf der Schrift, um dem Subjektivismus gegenüber eine objektive Festigkeit zu gewinnen ...; ihre schriftliche Darstellung liegt ferner im Interesse des dogmatischen Glaubens und der intellektuellen Überzeugung. ... Anders dagegen die Dogmata des Kultus und der Verfassung ... Ihr Wert liegt in der lebendigen Tat und Übung ... Die Mysterien vermitteln die Vereinigung der Seele mit Gott in anderer Weise als die Glaubenslehre: nicht durch die Vergegenwärtigung seiner Worte und Taten im Bewußtsein, sondern durch die Aufnahme seiner Einflüsse in das Gemüt und den Willen. Für das erstere ist die schriftliche Urkunde der göttlichen Worte und Taten notwendig, für letzteres nicht. Das ist die Begründung, welche Schrifa und Tradition in dem doppelten spekulativen und praktischen Charakter des Offenbarungsinhaltes haben. Allein auch hier sind sie nicht mechanisch zusammengestellt, sondern in organischer Koordination: nur in der lebendigen Verbindung gewähren sie ihre Vorteile ohne die Nachteile, welche ihner in der Isolierung folgen würden: Bestimmtheit ohne leb- und hilflose Starrheit, und Leben ohne Unstetigkeit" (52–54).

Für unsere Belange ist bedeutsam, daß Schell zu der Schlußfolgerung kommt, Schrift und Tradition seien auch inhaltlich relativ vollständige Quellen der Offenbarung. Er erklärt: „Die Vollkommenheit der hl. Schrift ist auch bei Würdigung ihres Vorzugs als göttlichen Kunstwerkes keine absolute, noch exklusive; sie ist ein Ganzes in ihrer Art; ebenso die lebendige Überlieferung ... Auch die Tradition ist nur relativ vollständig, nicht aber eine absolut vollkommene Überlieferung der göttlichen Offenbarungen: wenn es der protestantischen Übertreibung gegenüber berechtigt ist, ... nachzuweisen, daß die Schrift keineswegs alle Worte und Taten berichtet, so ist darüber nicht zu vergessen, daß die Tradition diesen Mangel nicht ergänzt und uns um kein einziges Wort oder Werk des Herrn bereichert ... Auch hier ist also das Wort des Tridentinums zu betonen: Schrift und Tradition seien mit g l e i c h e r Ehrfurcht anzunehmen. Sie sind in der Tat nicht in ungleichartiger Weise, sondern beide relativ vollständige Quellen der Offenbarung" (73 f.) [8]. Konsequent verwahrt er sich gegen die „infolge der Polemik" wider die Protestanten „einseitige Begründung des katholischen Dogmas", „welche die hl. Schrift als materiell unvollständige Glaubensquelle ansieht, während die Tradition allein vollständig sei" (93) [9]. Also sind nach Schell, und das ist auffallend und bemerkenswert, alle Glaubenswahrheiten sowohl in der Schrift als auch in der Tradition enthalten, obschon auf die jeder Quelle wesenseigene Art.

Die Anwendung des Gesagten erfolgt zunächst auf die Bibel für sich betrachtet. Allerdings bieten die ersten Themen Schell noch keine Gelegenheit, auf seine Sondermeinung zurückzukommen. So bestimmt er die Tatsache der Inspiration (112) und den Kanon der Hl. Schrift (129–141) durch den Nachweis aus der Tradition allein, wie es auch sonst in der katholischen Theologie gebräuchlich ist, und ähnlich sagt er bei der Frage nach der Schriftdeutung, das Gesetz, die einzelnen Bibeltexte seien aus der Schrift zu erklären, erweitere sich dahin: „Die hl. Schrift sei in Übereinstimmung mit der Tradition, der Kirche, der einstimmigen Erklärung der Väter auszulegen" (148). Aber das Thema „Suffizienz der hl. Schrift" veranlaßt ihn, nicht nur eine Suffizienz im protestantischen Sinne auszuschließen, sondern auch eine solche nach katholischer Deutung aufzustellen: „Die hl. Schrift ist als Buch suffizient, eine vollständige und genügende Offenbarungsquelle, soweit ein Buch vollständig und hinreichend sein kann, soweit der Begriff der Suffizienz in Hinsicht auf die Gesamtheit aller in dem Geiste der Offenbarungsorgane niedergelegten Wahrheit zur Anwendung kommen kann, soweit dieser Begriff nicht den Ausschluß der Tradition als selbständiger und in ihrer Weise vollkommener Glaubensquelle bedeutet; und soweit er endlich nicht die Abweisung der lehramtlichen Autorität der Kirche als nächster Glaubensregel besagen will" (154).

Die anschließende Untersuchung zum Traditionsbegriff läßt uns die Sondermeinung Schells noch deutlicher werden. Zumal das Kapitel „Die Vollkommenheit der Tradition im Vergleich zur hl. Schrift" (176–183) ist aufschlußreich. Wir vernehmen hier, daß beiden Offenbarungsquellen „Suffizienz des Inhaltes und der Verständlichkeit" zukomme, weil „jede das zum Heile Notwendige und Nützliche in verständlicher Weise enthält, die heil. Schrift vorzugsweise in genauer Beurkundung der Einzelheiten und für die Gnosis; die Tradition insbesondere durch einheitliche, zeitgemäße und zweckentsprechende Zusammenstellung und Geltendmachung der Offenbarung für den praktischen Heilszweck. Also ausgezeichnet durch eigenartige Suffizienz, ergänzen sich beide Glaubensquellen nicht mechanisch, sondern organisch; und erwarten, unbeschadet ihrer Vollkommenheit, die gemeinnützige Nutzbarmachung der in ihnen gegebenen Wahrheit durch eine lebendige Autorität, das kirchliche Lehramt" (176). Schell geht so weit, daß er in einem gewissen Sinne der Schrift eine größere Suffizienz als der Tradition beilegt: „Wenn die Glaubenslehren in Betracht gezogen werden, welche man gewöhnlich als nicht in der hl. Schrift enthalten anzuführen pflegt, nämlich Kanon, Kindertaufe, Siebenzahl der Sakramente, Schutzengellehre, Fegfeuer, auch die dog-

[8] Vgl. auch: „Wäre das Verhältnis der Tradition zur Schrift als äußere Ergänzung des Offenbarungsinhaltes und als fertige Erklärung schwieriger Stellen zu fassen, so müßte man dort eine deutliche und sichere Tradition vorfinden, wo die Schrift uns verläßt ... Der katholische Sinn wird auch nicht getroffen, wenn man sich die Tradition wie einen fortlaufenden sachlichen Kommentar zum Schrifttext, als eine goldene Kette einstimmiger Väterklärungen denkt, sondern es sind nach katholischer Lehre die einzelnen hl. Schriften und Schriftworte aus dem lebendigen Offenbarungsganzen, wie es in dem Sinne der Kirche, der Väter, in der Tradition fortlebt, zu verstehen, der Teil aus dem Ganzen" (75).

[9] Der ganze Text lautet: „Die Väterstellen, auf welche sich die protestantische Theologie zu berufen pflegt, beweisen nicht, daß die Schrift die alleinige und ausschließliche Glaubensquelle sei, sondern daß sie in ihren unzweideutigen Lehren alles mitteile, was zum Heile notwendig sei, eine Annahme, welche dem katholischen Traditionsglauben in keiner Weise entgegensteht. Nur jene — infolge der Polemik einseitige — Begründung des katholischen Dogmas findet sich nicht in Übereinstimmung mit jener Anschauung der patristischen und der scholastischen Kirchenlehrer, welche die hl. Schrift als materiell unvollständige Glaubensquelle ansieht, während die Tradition allein vollständig sei. Der Hauptbeweis wäre natürlich der aus den Tatsachen, ob die katholische Kirche ein Dogma enthalte, welches sie nicht in der objektiv entstandenen und ausgelegten hl. Schrift enthalten oder hinreichend begründet glaubt. Wir glauben, daß es kein solches Dogma gibt, es sei denn etwa dasjenige vom proto- oder deuterokanonischen Bibelkanon. Es liegt dies nicht bloß im Sinne der vortridentinischen Kirche, sondern auch des tridentinischen Dekretes, welches die hl. Schriften und die apostolischen Traditionen mit g l e i c h e r Verehrung als Glaubensquellen annimmt. Gleiche Verehrung, wie einer vollkommenen Wahrheitsquelle, kann einer unvollständigen kaum zuerkannt werden ... Daher entspricht es der tridentinischen Definition, sowohl die hl. Schrift als die Tradition als vollkommene Offenbarungsquellen zu verehren, jedoch nicht in gleichartiger, sondern in eigentümlicher Weise ... Es ist nicht berechtigt, den Unterschied zwischen Schrift und Tradition dahin zu bestimmen: Die Schrift enthalte manche Lehren nur virtualiter in ihren Prinzipien, implicite, die Tradition dagegen explicite und deutlich; denn die Lehrsätze von der Kindertaufe, der Siebenzahl der Sakramente, dem neutestamentlichen Bibelkanon ..., der unversehrten Reinheit Mariä waren nicht als theoretische Lehrsätze in der anfänglichen Apostelpredigt enthalten, noch in der überlieferten Kirchenlehre, sondern wurden durch Abstraktion aus der Praxis oder durch Folgerungen aus biblischen oder symbolischen Worten gewonnen" (93 f.).

matischen Definitionen Pius' IX. und Mariä Himmelfahrt, so wird kaum zu leugnen sein, daß dieselben sich leichter und sicherer aus der hl. Schrift, denn aus der Tradition als Offenbarungsbestandteile nachweisen lassen. Der Kanon scheint eine Ausnahme zu machen; doch es scheint nur so: denn wie wir hervorhoben, liegt der Kanon schon in der tatsächlichen Einheit der Schriftsammlung, in einem Moment, welches ebenso zur Schrift wie zur Tradition gerechnet werden kann. Wir kennen keine Glaubenslehre der katholischen Überlieferung, wo der Nachweis aus der hl. Schrift unmöglich, oder wenigstens schwieriger wäre, als aus der apostolischen Tradition" (178). Deshalb bleibe die lebendige Tradition an ausdrücklichem Inhalt weit hinter dem der Schrift zurück, während die vollständige Mitteilung aller Glaubenswahrheiten (mit Einschluß des „implicite und virtualiter") bei jeder gleich sei [10]. Darüber hinaus wird der Unterschied der beiden zukommenden Eigenart von neuem aufgewiesen: „Die Tradition ist in ihrer eigentlichen Gestalt ... die summarische und kompendiarische Zusammenfassung und Mitteilung der von Gott in der Kirche niedergelegten Wahrheit und Gnade, und zwar in einer Weise, wie es der intellektuellen und sittlichen Fähigkeit aller, auch der Geringsten entspricht ... Die Schrift spendet das Brot des Gotteswortes auch in der leichtesten und verständlichsten Form. ... aber gerade in ihrer Gesamtheit und Einheit stellt sie Gottes Wort und Werk in einer so übermenschlichen Systematik dar, ... als ein Ziel, welches die gläubige Wissenschaft aus der Erdentiefe in seine Himmelshöhe erheben will ... Die Tradition bietet also die Offenbarungswahrheit in dem Maße und in der Form an, wie es die Notwendigkeit des Heiles und des Glaubens erfordert und wie es dem Geringsten entspricht, als eine einfache Pistis ... die Hl. Schrift dagegen in einer Erhabenheit, in welche auch das geübteste Denken kaum mit einem ahnenden Blick, geschweige denn mit dem klaren Begriff zu folgen vermag ... In der Tradition wird Gottes Wort klein für die Kleinen, in der Schrift groß für die hierzu Berufenen, um ihnen echte Gnosis zu werden" (179–180).

Noch schwieriger als bei Scheeben ist es, die Kerngedanken bei Schell herauszustellen. Das Hindernis rührt aber hier von der Art der Darlegung her, die recht weit ausholt, des öfteren wieder das Gesagte aufnimmt und den sprachlichen Ausdruck rhetorisch und polemisch überspitzt. Immerhin ist auch bei ihm das Bestreben offensichtlich, die Eigenständigkeit der beiden Glaubensquellen zu wahren und sie doch harmonisch miteinander in Einklang zu bringen. Letzteres erreicht Schell vor allem dadurch, daß er die Gesamtheit der Offenbarungswahrheiten sowohl der Schrift als auch der Tradition zuweist und nur die Rücksicht, unter der der Gegenstand erfaßt wird, verschieden sein läßt. Die Einheit ist gewährleistet, weil die von ihm aufgestellten Gesichtspunkte, die er meistens kurz mit dem Ausdruck „Theorie und Praxis" kennzeichnet, sich gegenseitig durchdringen.

3. Vergleich und Kritik

Die Gegensätze in der Auffassung des Verhältnisses von Schrift und Tradition sind bei Scheeben und Schell so bedeutend, daß man leicht das Gemeinsame übersehen könnte. Trotzdem ist es vorhanden. Beide legen die Bestimmung des Konzils von Trient zugrunde [11] und wenden sich energisch gegen die Einseitigkeit des protestantischen Schriftprinzips. Die zutiefst katholische Wertschätzung der mündlichen Überlieferung wird in fast gleicher Weise in den Vordergrund gestellt, obschon sich im Traditionsbegriff selber einige nicht unerhebliche Unterschiede abzeichnen [12]. Beide betonen auch, und zwar sehr stark, die Selbständigkeit der einen und der anderen Glaubensquelle und versuchen, freilich jeder auf seine persönliche Art, eine innere Verbindung nachzuweisen [13]. Selbst wenn auf den ersten Blick die Behauptung Scheebens „Die Hl. Schrift enthält nicht alle Offenbarungswahrheiten" mit der These Schells „Die Hl. Schrift enthält alle Offenbarungswahrheiten" im Widerspruche steht, so läßt er sich doch bei genauerem Zusehen auflösen; denn jener meint nach seiner eigenen Deutung lediglich die ausdrücklich mitgeteilten Wahrheiten, während die Aussage Schells, ebenfalls gemäß seiner Erklärung, bewußt das „implicite und virtualiter" einbeziehen will. Gemeinsam ist schließlich beiden noch die spekulative Kraft der Zusammenschau, die sich auf einem schwierigen Gebiet betätigen muß.

Eine Untersuchung jeder Auffassung gesondert für sich wird ohne Frage bei der Scheebens viel Wertvolles zu Tage fördern. Sie benutzt ja nicht nur Patristik und ältere Scholastik, sondern auch die Kontroverstheologie und die systematischen Ergebnisse der Tübinger Schule. Ein besonderer Vorteil liegt darin, daß sie zudem Anschluß an die zeitgenössische Scholastik (Perrone, Franzelin) findet. Dazu kommt noch, daß Scheeben seine ihm eigentümliche Denkrichtung, die positive und spekulative Erkenntnisse vereinigt und vor allem den inneren finalbezogenen Zusammenhängen des Glaubensganzen gerecht wird, gerade gegenüber dem verhältnismäßig beschränkten Thema „Schrift und Tradition" vollauf entfalten kann. W. Bartz kommt zu dem Urteil: „Auch die Bedeutung des Kapitels Schrift und Verkündigung geht bei Scheeben über seinen speziellen Gegenstand hinaus. Sie erweitert sich zu der allgemein-ekklesiologischen Erkenntnis, daß Schriftoffenbarung und Wortverkündigung in der konkreten lehrapostolischen Wirklichkeit und Verbundenheit Teilerscheinungen und Teilausdruck der organischen und harmonischen kirchlichen Ganzheit sind, deren Seins- und Lehrprinzip der Heilige Geist ist, der Autor der Schrift und Garant der Verkündigung" [14]. Scheebens Darstellung ist, wie immer, wohl durchdacht und ein-

[10] Schell sagt wörtlich: „Wenn man unter Suffizienz die Mitteilung aller Lehren in ausdrücklicher Bestimmtheit versteht, so kommt Suffizienz weder der Schrift, noch der Tradition zu, auch nicht, wenn man letztere als den jeweiligen Lehrinhalt der kirchlichen Amtstätigkeit in Lehre, Kultus und Seelsorge faßt. Jedenfalls bleibt die lebendige Tradition an ausdrücklichem Inhalt immer weit mehr hinter dem ausdrücklichen theoretischen und praktischen Lehrinhalt der hl. Schrift zurück, als letztere der Tradition nachsteht. Versteht man unter Suffizienz hingegen die vollständige Mitteilung aller Glaubenslehren implicite und virtualiter, so sind sowohl Schrift als Tradition suffizient, nicht bloß weil die Schrift die Tradition als Glaubensquelle bezeugt und virtualiter ihren ausgeführteren Inhalt einschließt, und hinwiederum selbst seitens der Tradition virtualiter eingeschlossen wird, sondern auch unmittelbar, weil sich alle kirchlichen Offenbarungslehren genügend aus jeder der beiden Quellen nachweisen lassen. Wird nun die Menge der ausdrücklichen Offenbarungslehren in Betracht gezogen, so ist dieselbe in der hl. Schrift offenbar größer als in der Tradition; wird die ausdrückliche Verbürgung des Offenbarungscharakters dieser expliziten Lehren in Betracht gezogen, so ist wiederum die hl. Schrift als Gotteswort nach Inhalt und Form in höherem Grade suffizient als die Tradition ..." (178).

[11] Weil dieses davon abgesehen hat, sich näher über das Verhältnis von Schrift und Tradition zu erklären, ist von seiten der Definition (sess. IV. Dz 783) nichts gegen die Ansicht Schells einzuwenden. Höchstens könnte man vertreten, der consensus theologorum verlange die mündliche Überlieferung auch aus dem Grunde, um so eine Glaubensquelle gerade für die in der Schrift nicht aufgezeichneten Wahrheiten aufweisen zu können.

[12] Sie beziehen sich vor allem auf die Frage, inwieweit das autoritäre Moment in der Glaubensverkündigung selber eingeschlossen sei und wie darum die Begriffe „Glaubensquelle" und „Glaubensregel" gegenübergestellt werden müßten. Zu der Auffassung Scheebens siehe dessen Artikel „Glaubensregel" in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, V. Band, 685—693, Freiburg 1888².

[13] Es ist auffallend, wie oft Schell dafür gerade das Wort „organisch" gebraucht.

[14] Die lehrende Kirche, Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trierer Theol. Stud. 9), Trier 1959, 160.

heitlich, zudem tritt sie hier besonders in ihrer Ausgeglichenheit hervor.

Aber hat sie nicht doch auch einige Mängel aufzuweisen? Wir möchten auf den einen ziemlich wesentlichen Punkt aufmerksam machen, der in der Behauptung Scheebens liegt, die in der Hl. Schrift fixierten Offenbarungenslehren bildeten das „corpus doctrinae" oder den „Kerngehalt des Glaubens", wofür wir indes in seiner Dogmatik einen strengen Beweis vergeblich suchen. Man kann den Gedanken nicht als nebensächlich abschieben; denn ohne ihn wäre eine innere Zuordnung der beiden Glaubensquellen so gut wie aufgegeben und die Tradition nicht mehr „ein lebendiger Kommentar zur Schrift". Gewiß ist die Vorstellung an sich recht ansprechend, und entscheidende Gegengründe scheinen nicht verfügbar zu sein, aber das allein genügt noch nicht zu einer positiven Annahme. Vielleicht dürfte man sich im Sinne Scheebens auf eine providentielle Führung des Hl. Geistes berufen, durch die eben die Grundwahrheiten der christlichen Offenbarung in die Bibel Eingang gefunden hätten; aber wiederum erhebt sich unabweisbar die Frage, woher das mit Sicherheit feststehe, zumal wenn man bedenkt, daß die historische Entstehung der einzelnen Bücher der Hl. Schrift, namentlich die der Apostelbriefe, eher eine Schwierigkeit besagt. Im besten Falle wird sich die Behauptung für die Bibel als Ganzes aufrecht halten lassen, aber auch dann wären noch die Gründe anzuführen, die den exakten Beweis inbezug auf die Hauptwahrheiten der Offenbarung erbringen sollen [15].

Die Kritik der Auffassung Schells wird notwendig anders ausfallen; denn ihr gegenüber sind in erster Linie die sich unmittelbar aufdrängenden Bedenken geltend zu machen. Aus vielen Einzelheiten geht hervor, daß sie eigenwillig und einseitig ist und zu Übertreibungen neigt, die dem tieferen Anliegen nur schaden können. Ein Mangel an positiver Verbindung mit der zeitgenössischen Theologie läßt sich kaum verkennen. Manches ist offensichtlich in polemischer Einstellung gegen Scheeben gesagt (z. B. wenn dessen Ansicht über die Tradition als lebendigen Kommentar der Schrift abgelehnt wird), vielleicht auch gegen die Tübinger (z. B. wenn die Auflösung der Doppelheit der Glaubensquellen in einer Einheit verworfen wird), obschon uns keine Namen genannt werden, und dabei hält sich Schell nicht immer in den Grenzen einer aufbauenden Auseinandersetzung. Unrealistisch wirkt u. a. seine Behauptung, der Nachweis aus der Schrift sei sogar bei den neueren Dogmen leichter zu erbringen als der aus der Tradition, und die Kennzeichnung der Verschiedenartigkeit der beiden Glaubensquellen mit dem Stichwort „Theorie und Praxis" kann er nur gewaltsam durchführen und wird dabei weder den Belangen der Schrift noch denen der Tradition ganz gerecht. Hie und da erscheint auch in seinen Darlegungen beinahe ein innerer Widerspruch, so in der Antwort auf die Frage, ob die Bestimmung des Bibelkanon auf der Tradition ausschließlich gründe oder nicht. Die Tendenz, die Rechte der Schrift um keinen Preis zu verkürzen, verleitet ihn zu einer Überschätzung ihrer „inneren Systematik"; es dürfte indes zweifelhaft bleiben, welche Beweggründe dabei eine Rolle spielen, da er im allgemeinen auch gegen die Protestanten eine entschiedene Sprache zu führen weiß.

Jedoch sollen über diesen und ähnlichen Ausstellungen die positiven Werte der Auffassung Schells nicht zu kurz kommen [16]. Die grundlegende Konzeption ist groß und durchaus selbständig, ihre Darlegung trotz der Breite eindrucksvoll. Die patristischen Kenntnisse sind ungemein gründlich und werden recht geschickt eingesetzt. Dem wesentlichen Gedanken, daß Verschiedenartigkeit und Verbindung von Schrift und Tradition nicht so sehr im Materialobjekt als vielmehr im Formalobjekt zu suchen seien, kann und muß man wohl zustimmen, vorausgesetzt nur, daß er nicht exklusiv verstanden und die Frage nach der näheren Kennzeichnung dieses Formalobjektes noch offen gelassen wird. Auch einige Einzelbeobachtungen treffen ohne weiteres zu, so z. B. wenn Schell ausführt, daß die apostolische Glaubensverkündigung keine „theoretischen Lehrsätze" enthalte und nicht unbedingt alle Wahrheiten, die sich in der Bibel nur implicite und virtualiter vorfänden, in ausdrücklicher Formulierung angebe. Von einem guten Einfühlungsvermögen zeugt schließlich noch folgende zusammenfassende Bemerkung: „Die Schrift belebt den gläubigen Geist und treibt zum Forschen und Sinnen an; allein die Tradition sichert und schützt den Ausgangspunkt dieses Denkens und Strebens, sie bewahrt die Grundlage und weist Richtung und Ziel. Sie gewährt die Bürgschaft, daß bei allen theologischen Fragen und Lösungsversuchen der einheitliche Sinn und das wahre Verständnis der notwendigen Heilslehre nicht verloren gehen. Dies ist die psychologische Teleologie der zweifachen Glaubensquelle" (60).

Wir haben uns hier nicht die Aufgabe stellen wollen, eine Entscheidung zwischen Scheeben und Schell zu fällen. Die positive, wenn auch notwendigerweise kritische Darlegung ihrer Ansichten über das innere Verhältnis von Schrift und Tradition legt aber die Frage nahe, ob es nicht möglich oder u. U. sogar lohnend sei, die beiden Anschauungen trotz der vielen, unverkennbaren Gegensätze miteinander zu verbinden. Wir möchten uns zum Abschluß dieser Untersuchung wenigstens einmal darum bemühen.

Als gemeinsame Grundlage bei Scheeben und Schell haben wir bereits zu Eingang des letzten Kapitels die Erkenntnisse nachgewiesen, daß Schrift und Tradition in relativer Selbständigkeit gegeben sind und doch in einer gewissen gegenseitigen Zuordnung gesehen werden müssen. Darauf läßt sich weiter aufbauen. Einheit des Materialobjektes und Einheit des Formalobjektes schließen sich nämlich nicht einander aus. Die erstere können wir im Sinne Scheebens übernehmen, die letztere im Sinne Schells. Das Materialobjekt bilden die Glaubenswahrheiten, die zwar nicht notwendig von Schrift und Tradition zugleich vollständig zu erfassen sind, wohl aber so, daß die Schrift in einem bestimmten Umfang deren Kern enthält, der dann von der Tradition weiter entfaltet wird [17]. Das Formalobjekt ist die Art und Weise, wie beide Glaubensquellen sich mit ihrem Gegenstand beschäftigen; darin liegt zunächst eine Verschiedenheit (bei der Schrift die der urkundlichen Bezeugung, bei der Tradition die der lebendigen Mitteilung), aber weiterhin auch eine Gleichheit, weil die eine und die andere Art sich gegenseitig durchdringen, voraussetzen und ergänzen. Schrift und Tradition bleiben also zwei gesonderte Momente der einen Glaubensverkündigung, und trotzdem lassen sie sich zu einer Einheit zusammenfügen, indem die Materialobjekte nicht gänzlich auseinanderfallen und die Formalobjekte die Zuordnung offenbaren [18].

[15] Sicher will Scheeben nicht leugnen, daß die Schrift außer dem „corpus doctrinae" noch andere Wahrheiten enthält, die mehr aus dem äußeren Anlaß der konkreten Entstehung des betreffenden Buches oder Briefes in sie hineingekommen sind. Es wäre nur im einzelnen nachzuprüfen, ob und wie tatsächlich eine jede oder wenigstens jede fundamentale Offenbarungslehre in ihrem Kern auf die Schrift zurückgehe.

[16] Für eine rechte Bewertung Schells im allgemeinen siehe: J. Hasenfuß, Hermann Schell als existentieller Denker und Theologe, Würzburg 1955.

[17] Selbstverständlich enthält die Tradition sämtliche Glaubenswahrheiten, wenigstens einschlußweise, auch die, welche in der Schrift niedergelegt sind. Wenn von der Bibel behauptet werden soll, sie bringe deren inneren Kern, so ist das hier nur in einer gewissen Allgemeinheit gesagt, solange ein darüber hinausgehender Beweis noch nicht geliefert wurde.

[18] Siehe auch neuestens: J. L. Murphy, The notion of tradition in John Driedo (Dissertatio ad lauream in facultate theologica pont. Universitatis Gregorianae), Milwaukee 1959

Vaccari, Alberto, Scritti di erudizione e di filologia. Volume primo: **Filologia Biblica e pastristica,** Roma 1952, Edizioni di storia e letteratura, Via Lancellotti 18, XLVI u. 395 S. Volume secondo: **Per la storia del testo e dell'esegesi biblica,** XVI u. 518 S., Roma 1958.

Seit zehn Jahren häufen sich die Sammelbände, größtenteils als „Festschriften" (mit Beiträgen von Freunden und Fachkollegen des Gefeierten) oder als „Ernteschriften" (vielleicht könnte man sie so nennen, mit eigenen Aufsätzen, die als zeitlich und örtlich zerstreut liegende „Garben" schon längst eingeheimst wurden und jetzt als „Haufen" zusammengetragen werden) erscheinen. Bei den letzten sind es nicht nur alte Erträgnisse, sondern gelegentlich auch neue, die zum erstenmal dargeboten werden. Bei den „Ernteschriften" kann man schon fragen, ob es wirklich notwendig ist, alte (und teilweise ganz veraltete) Aufsätze neu zu drucken, zu denen man leicht in den bekannten Zeitschriften Zugang findet. Wenn es aber Zeitschriften sind, die selten oder nicht in unseren Bibliotheken aufliegen, dann ist man dankbar, solche Aufsätze in einem Sammelband vorgelegt zu bekommen.

Für die vorliegenden Bände gibt Don Giuseppe De Luca „la ragione di questo libro e di queste onoranze" (Vol. I, S. VII-XIX); man wird die „ragione" gern anerkennen, zumal hier auch kurze biographische Angaben gemacht werden. Die „onoranze" sind aus Anlaß der vierzigjährigen Lehrtätigkeit Vaccaris und seiner sechzigjährigen „vita religiosa" erfolgt. Im ganzen sollen fünf Bände vorgelegt werden; der dritte Band soll enthalten die *Commenti biblici di Giuliano Eclanese; Studi e testi biblici nell'Italia bizantina; Note di bassa latinità,* der vierte *Critica ed esegesi di testi biblici,* der fünfte *I primi secoli della Bibbia in italiano.*

Den Fachleuten sind die meisten Beiträge bereits bekannt, namentlich diejenigen, die in der *Biblica* standen. Dankbar werden sie die anderen entgegen nehmen, die in sonstigen Zeitschriften (La Civiltà Cattolica, La scuola Cattolica) und in nicht überall vorhandenen „Miscellanea" und „Mélanges" erstmals veröffentlicht wurden. Es handelt sich dabei auch nicht immer um bloße Nachdrucke, sondern um „verbesserte" Auflagen, siehe z. B. beim VII. Beitrag des II. Bandes (S. 81 f.) schon die Überschrift *Due note di S. Girolamo al Salmo 102 (101), 7;* dagegen in Biblica 21 (1940) 310: *Note al Salmo 102 (LXX 101) 7,* ferner die neu eingefügten Untertitel: 1. *Il gufo in Ebraico,* und 2. *Due specie di pellicani,* schließlich die in der Biblica fehlende Anmerkung 1 (S. 82).

Besonderen Wert haben die neu veröffentlichten Beiträge (einige allerdings sind teilweise schon einmal gedruckt worden): X. *I salteri di S. Girolama e di S. Agostino* (I, 207–255); XIV. *Le „Meditazioni della vita di Cristo" in volgare* (I. 341–378); XV. *Versioni umbre. Il codice che fu di Adamo Rossi* (I, 379–384); *I. Tranelli di citazioni bibliche* (II, 3–16; die Notizen 1 und 2 wurden bereits früher veröffentlicht); *II. „Credo quia absurdum". Chi l'ha detto?* (II, 17–21: nicht völlig neu, sondern nur ‚ampliato'); *V. I tre salteri di S. Girolamo al vaglio di Nicolò Maniacoria* (II, 53–74); *VIII. Recupero d'un lavoro critico di S. Girolamo* (II, 83–146); *X. Fortuna e sfortuna di un uso stilistico di S. Girolamo* (II, 171–192; ‚*rifuso et ampliato*').

Diese Zusammenstellung der neuen Beiträge zeigt deutlich das umfassende Gebiet der Textkritik, der Geschichte der Exegese, der alten und mittelalterlichen Theologie und vor allem der ‚Philologia Sacra', auf dem Vaccari Meister ist. Man muß es selbst erlebt haben, mit welcher „Spürnase" und unermüdlichem Eifer Vaccari auf „Jagd" ging, wie sein Auge strahlte, wenn er ein „Wild" stellte und es zielsicher erlegte. Er hatte eine diebische Freude, wenn es ihm gelang, irgend eine Vokabel oder einen Text aufzufinden, der den anderen entgangen war (siehe den Titel des XXI. Beitrages im zweiten Band S. 315: *Un testo importante sul segno „Alogus" sfuggito ai filologi).* Bei meinem Romaufenthalt im Frühjahr 1957 bearbeitete er eben den I. Beitrag des zweiten Bandes *Tranelli di citazioni bibliche* (S. 3-16); davon waren die beiden ersten Teile bereits in der Rivista biblica 1 (1953) 167-172 abgedruckt. Diesen beiden Teilen fügte er einen dritten hinzu: *Dove sta scritto che Dio „strangola i propri figli"?* (7-11). Dieser Beitrag ist ein Kabinettstück, dessen Lektüre jedem Textkritiker und besonders jedem Herausgeber eines (lateinischen oder auch griechischen) Vätertextes dringendst empfohlen sei. Dieses versteckte Zitat gab Anlaß, weitere Stellen zu notieren, die in Väterausgaben nicht erkannt oder falsch zitiert sind. Hier begegnete mir Vaccari in einem gleichen Anliegen: Es ist erschütternd zu beobachten, mit welcher Nachlässigkeit die Schriftzitate in Väterausgaben behandelt werden. Daß dies bei Migne geschieht, ist man gewohnt; daß es aber auch in den neuen Ausgaben von Wien (CSEL), Berlin (GrChrSchr) und Steenbrugge (CC) immer wieder zu Tage tritt, ist im höchsten Grade betrüblich und untragbar. Die Herausgeber der Vetus Latina und der Septuaginta, die ihre Zitate aus den genannten Ausgaben beziehen, sind oftmals betrogen. Ich darf in diesem Zusammenhang auf meinen Beitrag in der Altaner-Festschrift *Theologie aus dem Geist der Geschichte* (München 1958) S. 347-357 hinweisen: *Jeremias-Zitate in Väter-Schriften. Zugleich grundsätzliche Betrachtungen über Schrift-Zitate in Väter-Ausgaben.*

Dem rührigen Verlag *Edizioni di storia e letteratura* in Rom ist wirklich zu danken, daß er die beiden ersten Bände der gesammelten Werke Vaccaris herausgebracht hat. Hoffentlich können auch die übrigen drei Bände in nicht allzu langer Zeit folgen.

Würzburg. Joseph Ziegler.

Bauer, Johannes B., Bibeltheologisches Wörterbuch. Verlag Styria, Graz, 1959. 8°, 859 S., geb. 39,50 DM.

Der Umschlag des Verlags um dieses neue Wörterbuch umschreibt seine Entstehung und seinen Zweck mit folgenden Worten: „Das bibeltheologische Wörterbuch, an dem neben ausländischen Fachkräften zahlreiche maßgebliche deutsche und österreichische Exegeten mitgearbeitet haben, ist in erster Linie für den Theologen und Seelsorger, aber nicht zuletzt auch für jeden Bibelleser bestimmt. Sein Ziel ist es, eine Einführung in die theologisch belangreichsten biblischen Begriffe, vor allem des Neuen Testaments, zu geben, den häufig sehr weiten Umfang ihrer Bedeutung im einzelnen zu erfassen und diese in ihrer Entfaltung durch den gesamten Raum des Alten und Neuen Testaments hindurch nachzuzeichnen."

Diesem Ziel ist das Wörterbuch gerecht geworden. Die einzelnen Artikel sind sorgfältig aufgrund soliden exegetischen Fachwissens gearbeitet, führen in gebotener Kürze in die verschiedenen Kontroversen ein und zeigen ein besonnenes, gesundes Urteil.

Freilich hätte manchmal ein besserer Ausgleich in der Ausführlichkeit der Darstellung hergestellt werden können. Natürlich war das schematisch nicht möglich und umfassende Stichworte wie Liebe (40 Seiten), Glaube (21 Seiten), Kirche (26 Seiten), Reich Gottes (21 Seiten) verlangten längere Ausführungen als viele andere biblischen Begriffe. Aber in dem — an sich wohl überlegten — Artikel Mysterien von Prümm mit seinen 30 Seiten ist doch wohl zu weit ausgeholt, während der Menschensohn sich mit 1½ Seiten, Herr mit 2 Seiten, Knecht Gottes mit 4½ Seiten, Wort mit 6 Seiten sich begnügen müssen. Im allgemeinen ist ausreichend, ja oft reichlich angegeben; aber es scheint wohl übertrieben, wenn bei Kirche nicht weniger als 5 Seiten in Kleindruck geboten wird. Was soll ein Leser, der nicht Fachexeget ist, mit einer solchen Masse anfangen! Das Wörterbuch erhebt laut Vorwort keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Das ist verständlich und ergibt sich aus der Natur der Sache. Gleichwohl hätte man etwa Stichworte wie Heide, Jude, Mission, Ehe, Jungfräulichkeit gern eigens behandelt und nicht nur mit kurzen Erwägungen in anderen Artikeln bedacht gesehen. Dafür scheint mir der Artikel Entmythologisierung entbehrlich, zumal er auf 7 Seiten im wesent-

lichen nichts anderes bietet als eine kurze Darstellung von Bultmanns Theorie.

Auf Einzelheiten einzugehen, erübrigt sich wohl bei einem solchen Lexikon. Dafür möchte ich einige zusammenhängende Anmerkungen zu einem der wichtigsten Artikel machen, nämlich Reich Gottes von Rud. Schnackenburg (S. 645-666). Es können hier freilich nur einige wenige Bemerkungen sein, zumal Schnackenburg inzwischen eine umfangreiche biblisch-theologische Studie über „Gottes Herrschaft und Gottes Reich" (Verlag Herder, 1959, 255 S.) herausgegeben hat.

Es ist überaus schwierig, eine genaue Begriffsbestimmung des Gottesreiches bzw. der Gottesherrschaft zu bieten, da ein Ausgleich gefunden werden muß zwischen dem Gottesreich der Vollendung, dem der Gegenwart und der Kirche, und festzustellen ist, wie weit man auch vom Reiche Christi sprechen darf. Eindeutig ist die Tatsache, daß Gottesreich und Kirche nicht einfach identisch sind. Ebenso klar ist es, daß in der Person des auf Erden wirkenden Christus das Gottesreich bereits herangekommen ist, daß nicht nur seine Kräfte zeichenhaft im voraus wirken, sondern daß „der entscheidende Einbruch der Gottesherrschaft schon erfolgt ist" (S. 657). Insofern ist mit dem Erscheinen Christi die „eschatologische" Zeit bereits da, „die nur der Vollendung entgegendrängt". Mir scheint es nicht so wichtig, ob man dies eine „dialektische" oder eine „heilsgeschichtlich-dynamische" oder auch „progressiv-heilsgeschichtliche" (wie es in dem neuen Buche heißt) Auffassung nennt. Auf jeden Fall ist die einheitlich „eschatologische" Linie nicht zu verkennen. Wenn dann nach Lk 22, 30 „vom Standpunkt Jesu aus das kommende Reich Gottes auch sein eigenes Reich" ist (S. 661), dann liegt es nahe, daß überall da, wo Jesus wirkt, also schon vor der Vollendung, sein Reich zu finden ist. Hier denkt man an das berühmte Wort des Origenes von Jesus als der αὐτοβασιλεία. Und „weil in Jesus und seinem Wirken die Gottesherrschaft mit ihren Heilskräften anwesend ist" (S. 654), und weil Jesus persönlich und später durch seine Kirche Mitglieder des vollendeten Gottesreiches werben, sammeln und zurüsten will, dann hat man doch ein Recht zu sagen, daß durch diese Tätigkeit das Gottesreich wächst. S. betont auch in seinem neuen Buch immer wieder, daß das gegenwärtige Gottesreich wirklich Gottesreich und nicht bloß Anwartschaft darauf ist. So heißt es z. B. in dem neuen Buch (S. 84), „daß in Jesu Wirken das eschatologische Heil gegenwärtig, die Gottesherrschaft in einer Weise schon anwesend ist". „Mit Jesus hat die eschatologische Zukunft bereits begonnen" (S. 3). Wenn nun aber die Kirche die Fortsetzung des irdischen Wirkens Jesu ist, dann muß sie doch in irgend einer Weise Trägerin des Gottesreiches sein. S. hegt freilich Bedenken (S. 161) gegen diese Formulierung, wie ich sie in meiner „Theologie des Neuen Testaments" gebraucht habe. Aber was heißt Trägerin des Gottesreiches wesentlich anders als das, was S. unmittelbar vorher (S. 159) so ausdrückt, daß die von Jesus gegründete Gemeinde „schon um ihrer Bindung an Jesus willen an den Heilskräften und den Verheißungen für die Zukunft" partizipiere (oder daß die eschatologische Gottesherrschaft „in der Kirche einen besonderen Raum ihres Einflusses gewann", S. 248). Wenn S. aber gleich darauf sagt, die Ecclesia sei „die Gemeinde der Reichs-Gottes-Anwärter", dann ist das ausschließlich vom Standpunkt des vollendeten Gottesreiches gesagt, und das gegenwärtige Gottesreich wird ganz außeracht gelassen. Man sieht, wie schwierig es ist, zwischen den verschiedenen Gesichtspunkten die rechte Mitte zu halten.

Das gilt auch für die Frage nach dem Wachstum des Gottesreiches. Ich kann die vielfach verbreitete Scheu, von einem Wachstum des gegenwärtigen Gottesreiches zu sprechen, nicht für berechtigt halten. Die Gleichnisse von der selbständig wachsenden Saat, vom Senfkorn, Sauerteig etc. zielen freilich im letzten auf den von Gott selbst herbeigeführten Anbruch des vollendeten Reiches und schließen eine natürliche, organische Entwicklung des gegenwärtigen Reiches aus. Sie verlangen aber eine solche aus übernatürlichen Kräften. Wenn Jesus so häufig in seinen Gleichnissen das Bild vom Wachstum hernimmt und dann noch bei der selbständig wachsenden Saat (Mk 4,28) die einzelnen Stufen (Halm, Ähre, volles Korn) bezeichnet, dann kann man das doch wohl nicht dadurch beiseiteschieben, daß man sagt, es sei nicht betont (S. 105). Mir scheint es umgekehrt so betont zu sein, daß man kein Recht hat, den Gedanken des Wachstums für den Sinn des Gleichnisses ganz zu streichen. Namentlich, wenn man mit Franz Mussner (Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte. Dargetan am Gleichnis von der selbständig wachsenden Saat, Mk 4,26-29, In: Trierer theologische Zeitschrift 1955, 257-266) hervorhebt, daß der Sämann des Gleichnisses Christus darstellt, und wenn man mit dem „Doppelcharakter des Gottesreiches" in der Predigt Jesu, wie sich Josef Schmid (Markuskommentar, 3. Aufl. 41) ausdrückt – beide Seiten sind freilich „eschatologisch" –, wirklich Ernst macht (und bei der Erklärung des Gleichnisses die Gegenwartsseite praktisch nicht ausschaltet), kann man daran schwerlich vorbeikommen. Otto Kuss zieht mit Recht den Schluß, daß das „Moment des procedere, des Wachstums, der Entwicklung" nicht unterdrückt werden dürfe (Zur Senfkornparabel, in: Theologie und Glaube 41, 1951, 40–46, S. 46). Und in der jüngsten, sehr beachtlichen Untersuchung von David Bosch „Die Heidenmission in der Zukunftschau Jesu" (Abhandlungen zur Theologie des A und NT, von W. Eichrodt und O. Cullmann 36, Zürich 1959, 142 f.) heißt es von den Wachstumsgleichnissen, daß in ihnen zwar „der Kontrast zwischen dem kleinen Anfang und der großen Vollendung" (und zwar der Gottesherrschaft) „stark betont" ist, daß man aber „die Bedeutung der Zwischenzeit in diesem Gleichnis nicht leugnen" dürfe. Vielmehr wird „die entscheidende Bedeutung des Interims ganz ernst genommen". Darum wird man doch wohl auch sagen dürfen, daß die Vaterunserbitte um das Reich, die zweifellos das vollendete Reich der Zukunft unmittelbar im Auge hat, die Bitte um Ausbreitung des Bereiches, in dem die Heilskräfte gegenwärtig wirken können, mitschwingen läßt. Eine solche Ausbreitung war doch ein dringendes Anliegen – also auch ein würdiges Gebetsanliegen – sowohl Jesu als der Kirche. Wenn Jesus beten lehrt, Gott möge „Arbeiter in seine Ernte senden" (Mt 9,38), so zielt das dahin, daß durch die Erntearbeit „Menschen für das Evangelium und damit für das Heil gewonnen werden" (J. Schmid (Matthäuskommentar, 3. Aufl. 175). Ein so aufgeschlossener Theologe wie Robert Grosche, der gleichzeitig für die praktische Ausdeutung des Gotteswortes im Kerygma zuständig ist, scheut sich nicht, den Satz folgendermaßen zu formulieren: Wir wissen „durch das Wort des Herrn, daß mitten unter uns, mitten in diesem Acker voller Unkraut das Reich Gottes da ist und mit unwiderstehlicher Kraft wächst, daß es da ist wie der Sauerteig, der das Mehl verborgen durchdringt" (Et intra et extra, Theologische Aufsätze, Düsseldorf 1955, 248).

Ich wünsche dem Wörterbuch weite Verbreitung. Es kann zum vertieften bibeltheologischen Verständnis in größeren Kreisen beitragen.

Münster. M. Meinertz.

L'Évangile de Jean, Études et Problèmes, Recherches Bibliques III, Louvain 1958 (258 S.).

Das Buch enthält die Vorträge der achten Journées Bibliques de Louvain über das Johannesevangelium (Jhev). Eine Übersicht über die einzelnen Beiträge wird zeigen, wie stark dieses Evangelium (Ev) die Fachleute in Spannung hält. Es war allerdings unmöglich, in einer Bibelwoche über alle Fragen zu reden, die es aufgibt. Trotzdem

empfindet man die eine und andere Lücke. Der Prolog hätte unter diesen vornehmlich literarkritisch und theologisch orientierten Studien einen Beitrag verdient, ebenso die Frage nach dem Verhältnis zwischen den johanneischen (jh) Jesusreden und der wirklichen Verkündigung Jesu.

Menoud, Ph. H., Les Etudes johanniques de Bultmann à Barrett.

Der Beitrag ist eine Weiterführung der verdienstvollen Übersicht über das Schrifttum zum Jhev, die der Verfasser 1947 in seinem Heft L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes in zweiter Auflage bot. Er umfaßt das Jahrzehnt bis 1957. Menoud zählt nicht nur auf, sondern zeigt auch die Richtung an, in der die jh Studien in dieser Zeit verlaufen. Natürlich ist damit auch manches Werturteil gegeben. Es zeichnet sich immer durch Vorsicht und Klarheit aus. Abschließend gibt Menoud eine umfangreiche Bibliographie.

Boismord, M. E., Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile.

Die Frage, ob das vierte Ev ursprünglich aramäisch geschrieben war, wird immer wieder aufgegriffen. Boismard, der die neutestamentliche Textkritik seit Jahren mit Erfolg neue Wege führt, versucht auch diese Frage von der Textkritik her anzupacken. Er zeigt, daß sich viele Varianten des Jhev erklären lassen, wenn man einen aramäischen Urtext annimmt, der auf verschiedene Weise übersetzt wurde. Boismard ist hier zu Hause, und seine Beobachtungen und Folgerungen scheinen stichfest. Trotzdem erhofft er erst von einer umfassenden textkritischen Untersuchung des ganzen Ev einen schlüssigen Beweis.

Diese Vorsicht ist sicher angezeigt. Es wäre auch zu fragen, ob nicht Tatian und die syrischen Übersetzungen sparsamer herangezogen werden sollten. An sich wäre es doch auch möglich, daß der syrische Übersetzer eines griechischen Urtextes diesen in ein gutes Syrisch übertrug und da und dort semitisierte. Dürfen wir im übrigen hoffen, daß uns Boismard in wenigen Jahren eine kritische Ausgabe des ganzen Neuen Testaments schenkt, die auf seinen Vorarbeiten aufbaut? Ein kühner Wunsch! Aber wir wären auch zufrieden, wenn uns vorläufig nur der Text des Jhev in einer kritischen Neufassung vorläge.

Martin, V., Un nouveau Codex de papyrus du IVe siècle.

Martin kündigte bei der Bibelwoche 1956 in Löwen die Herausgabe von Papyrus 66 an. Das Votum, das durch die Herausgabe überholt wurde, durfte in der Sammlung aller Vorträge nicht fehlen.

Van den Bussche, H., La structure de Jean I–XII.

Der Beitrag Van den Bussches über den Aufbau und die Einteilung der ersten Hälfte des Jhev ist reich an wertvollen Einzelbeobachtungen. Der Verfasser geht weniger von formalen und literarkritischen Tatsachen aus, sondern sucht Einsicht in den innern Gang des Ev und seine Leitmotive zu gewinnen. Das Ergebnis ist ansprechend, sozusagen einleuchtend und überzeugt doch nicht ganz.

Nach Van den Bussche wären die Zeichen Jesu der leitende Gesichtspunkt der Kapitel 2–4. Sie deuten auf seinen messianischen Anspruch hin, sollen zum Glauben führen, und verschiedene Menschengruppen stellen sich verschieden dazu ein. Diesem gedanklichen Zusammenhang läßt sich aber 3,22–30 nicht leicht einschmiegen. Zwar geht es auch hier um die Einstellung einer Gruppe zur Messianität Jesu. Die Zeichen spielen aber keine Rolle. Das Stück schließt an die Worte Jesu über die Taufe und die Geburt von oben an und gipfelt im Vergleich zwischen Johannes und Jesus. Es ist ferner eingebettet zwischen 3, (11) 16–21 und 31–36, in denen nicht der Messiasanspruch Jesu, sondern der höhere Anspruch, Gottes Sohn und Offenbarer zu sein, vertreten wird, wie – nach Van den Bussche – in den Kapiteln 5–10.

Es dürfte richtig sein, daß die Höhenlage der Kapitel 5–10 im allgemeinen über den Kapiteln 2–4 steht. Die Werke Jesu und seine Worte werden als Werke und Worte des Vaters verkündet. Jesus ist eins mit dem Vater. Van den Bussche sieht aber selber, daß sich Kapitel 6 diesem Schema nicht fügen will. Das Stichwort „Werke" ist zwar gegeben, auch der Zusammenhang Vater–Sohn spielt eine Rolle, aber der klare Hauptgedanke ist doch das Lebensbrot, und die Brotvermehrung wird als Zeichen aufgefaßt, das auf das Lebensbrot hindeutet. Ähnlich steht es mit der Heilung des Blindgeborenen in Kapitel 9.

So scheint mir die Einteilung Van den Bussches zwar nicht aus der Luft gegriffen, aber zu starr aufgefaßt. Der Grund für das Versagen seines und anderer Baupläne, die dem Jhev bis heute unterlegt wurden, dürfte einerseits in der Fülle liegen, die der Evangelist in seinem Werk einfängt, und andererseits darin, daß er auf geschichtliche Gegebenheiten und chronologische Folge mehr Rücksicht nimmt, als manche Exegeten gegenwärtig wahr haben wollen.

Giblet, J., Jésus et le „Père" dans le IVe Évangile.

Der Verfasser untersucht eine Reihe verschiedenartiger Formeln unseres Ev, die das Verhältnis Jesu zum Vater ausdrücken. Trotzdem er auf so engem Raum die trinitarische Theologie des Jhev kaum mehr als aufreißen kann, sucht er unermüdlich in die Tiefe zu steigen. Vor allem liegt es ihm am Herzen aufzuweisen, daß unser Ev nicht nur funktionelle Christologie bietet, sondern daß in den Formeln über das Heilswirken Jesu und seine Bedeutsamkeit für die Menschen auch sein göttliches Wesen zum Ausdruck kommt. Hier ragen wohl Klippen auf; hier ist aber auch der Ansatzpunkt, um die Dreifaltigkeitstheologie des Ev richtig zu verstehen. Giblet schenkt auch den Aussagen Aufmerksamkeit, in denen Jesus seine Abhängigkeit vom Vater ausdrückt; doch müßte auch diese noch gründlicher geklärt werden. Leider wird die Zeugung des Gottessohnes kaum gestreift und am Schluß dem theologischen Gehalt des Logosnamens nur noch ein kleiner Abschnitt gewidmet. Aber das war in diesem Rahmen kaum anders möglich.

Grossouw, W., La glorification du Christ dans le quatrième évangile.

Wie das Verhältnis Jesu zum Vater ist auch seine Verherrlichung ein theologisches Hauptmotiv des Jhev. Grossouw gelingt es, auf einem Gang durch das ganze Ev in durchsichtigen Formulierungen den Bedeutungsreichtum und tiefen Gehalt der jh Ausdrücke δόξα und δοξάζειν anzuschürfen und zu zeigen, wie Jh selber nach und nach die verschiedenen Schichten ihrer Begrifflichkeit enthüllt. Grossouw macht auch klar, worin die ursprüngliche und persönliche Leistung des Evangelisten in der prägenden Durchformung der beiden Begriffe liegt: Dieser wagt es, die Herrlichkeit Jesu schon in seinem irdischen Wirken zu sehen, und erkühnt sich, sie nicht an Ostern — wie das übrige Urchristentum —, sondern im Ärgernis des Kreuzes gipfeln zu lassen.

Cerfaux, L., L'Évangile de Jean et „le logion johannique" des Synoptiques.

Cerfaux will nachweisen, daß das Logion Mt 11, 27 in synoptischen Aussagen und Vorstellungen verwurzelt sei, näherhin in einer Schicht von Vorstellungen, die mit dem spätjüdischen apokalyptischen Schrifttum parallel ist. Dann sucht er zu zeigen, daß es im Jhev keine genaue formale Parallele dazu gebe und daß sich auch sachlich wenigstens zum Gedanken, daß der Vater den Sohn kenne, keine klare und genaue Parallele finden lasse.

Die handwerklich sehr geschickte Beweisführung überzeugt nicht in allen Teilen. Gewiß ist das Logion nicht literarisch vom jh Schrifttum abhängig. Cerfaux scheint mir aber mit seiner Auslegung dessen Sinn zu zerstören. Er nimmt an, „den Vater kennen" sei das gleiche wie Gottes Macht, sein Wirken in der Welt, seine eschatologischen Pläne und Geheimnisse kennen. In der semitischen Welt gebe es keine Erkenntnis von einem Wesen Gottes. „Den Sohn kennen" aber bedeute: wissen, daß dieser Mensch Jesus – kein anderer – der Sohn Gottes sei.

Nun muß aber auffallen, daß im ganzen synoptischen Schrifttum nur Mt 11,27 Par und 24,36 Par der Vater und der Sohn ohne jede nähere Bestimmung einander gegenübergestellt werden. Das ist eine formale Tatsache, die erklärt werden muß. Sie findet ihre Parallelen nur im jh Schrifttum und dort nur in streng trinitarischen Zusammenhängen. Die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater werden in unserm Logion auch so klar einander gleichgestellt und miteinander ausgetauscht, daß es sich niemals nur um die Erkenntnis der Geheimnisse Gottes im Sinne der Apokalyptik und um das Wissen,

welcher Mensch der Sohn sei, handeln kann. Es geht vielmehr wenn nicht um eine philosophische Wesenserkenntnis, so doch um eine erschöpfende Einsicht in das Auseinander, Ineinander, Miteinander und Füreinander von Vater und Sohn. Die Erklärung für diese Formel kann nur das Jhev als Ganzes geben. Mt 11, 27 knüpft gewiß an das apokalyptische Schrifttum an, überbietet es aber auch kraft der Offenbarung Jesu, wie sie uns vor allem in der jh Überlieferung erhalten ist. Man kann auch diese durchaus als eine Verlängerung der apokalyptischen Vorstellungswelt auffassen. Aber das Mehr der Offenbarung darf nicht geleugnet werden.

Cerfaux lehnt Jh 10,15 als Sachparallele zu Mt 11,27 ab. Auch das scheint mir eine unzulässige Abwertung. Daß die Erkenntnis von der Jh 10,15 die Rede ist, die Liebe einschließt, ist im semitischen Raum selbstverständlich. Das gleiche gilt von Mt 11, 27. Daß die gegenseitige vertrauliche Gemeinschaft im Vordergrund steht, mag sein. Aber die Erkenntnis bleibt, und sie bleibt trinitarisch. Mehrere Stellen des Ev zeigen uns, daß Jh die Gemeinschaft von Vater und Sohn geradezu als Grundlage und Wurzel der erschöpfenden Erkenntnis des Sohnes auffaßt. Dann aber ist es selbstverständlich, daß die gleiche Gemeinschaft auch die Wurzel der Erkenntnis des Sohnes durch den Vater ist. Und von dieser Erkenntnis weiß das ganze Jhev, vor allem 6, 44–46, wo der Vater den Sohn offenbart wie der Sohn den Vater. Cerfaux hat diese Stelle übersehen.

De la Potterie, I., L'impeccabilité du chrétien d'après I Joh 3, 6–9.

In einem ausgezeichneten Beitrag zeigt de la Potterie, daß die jh Aussage von der Unsündlichkeit des Christen, der die Aussage von dessen Sündigkeit im gleichen ersten Jhbr gegenübersteht, in der eschatologischen Überlieferung wie auch in der Weisheitslehre des Alten Testaments und des spätjüdischen Schrifttums wurzelt. Die Unsündlichkeit kennzeichnet das eschatologische Gottesvolk und unterscheidet seine Glieder von den Teufelskindern. Nun aber ist nach Jh die Eschatologie in Christus und seinen Gaben für uns schon Gegenwart geworden, auch wenn sie noch einer letzten Enthüllung harrt. Der Christ gehört darum schon der Gotteswelt an. Er ist als Gotteskind unsündlich. Das aber ist zunächst nicht eine empirische, sondern eine theologisch-grundsätzliche Feststellung. Als Empiriker kennt auch Jh die Sünde des Christen. Der Christ gehört, empirisch gesehen, nicht nur der Gotteswelt, sondern auch einer Welt an, in der das Böse noch weiterwirkt und um die Herrschaft über die Gotteskinder ringt.

In der Weisheitslehre ist die Weisheit die Kraft, durch die der Mensch die Sünde meiden kann. Es scheint, daß auch Jh das Wort Gottes als innere Ursache der Unsündlichkeit des Christen auffaßt, und zwar das Wort Gottes, das durch den Glauben ein Stück des inwendigen Menschen geworden ist. Indem Jh nicht vor allem als Empiriker redet, sondern von diesem Glauben an das Wort und der dadurch Wirklichkeit gewordenen Gottgeburt des Christen ausgeht, indem er zum Verharren im Wort und in der Wirklichkeit Gottes auffordert und auf deren Kraft vertraut, lehrt er nicht so sehr sittliches Verhalten, sondern lädt alle Christen zur mystischen Hingabe und Gelehrigkeit Gott gegenüber ein.

Braun, F. M., L'arrière-fond du quatrième Évangile.

Es ist das Anliegen des Verfassers, die verschiedenen Welten aufzuspüren, in denen Jh mit seinen Vorstellungen, Gedanken und Denkformen zu Hause war. Mit einem feinen und zuverlässigen Urteil steckt er die Grenzen dieser geistigen Heimat des Evangelisten ab. Zutiefst verwurzelt war dieser in der Welt des Alten Testaments. Er muß aber auch das apokalyptische Schrifttum gekannt haben. Ob er eine unmittelbare Verbindung zu Qumran und den Sektenschriften im engeren Sinne hatte, ist nicht auszumachen. Viele Vorstellungen und Gedanken dieser Schriften waren damals wohl in ganz Palästina verbreitet. Jh kannte auch das Gedankengut des Rabbinismus.

Schwieriger zu fassen ist die Verbindung des jh Schrifttums zum Hellenismus. Man wird den Eindruck nicht los, daß Jh den Griechen ein Grieche zu sein suchte, soweit er das als Bote und Zeuge Jesu verantworten konnte. Hellenistische Denkformen und Symbole lernte er sicher schon in Palästina und Syrien kennen. Diese Länder waren nicht entlegene Inseln, sondern standen mitten im Strom des damaligen völkerumspannenden Kulturlebens, auch wenn sich dieser am Felsen des Judentums brach. Den hermetischen Schriften verdankt Jh nichts. Ihre Verfasser aber kannten und nutzten Jh ihrerseits. Er kann aber mit der hermetischen Frömmigkeit auf einer früheren Stufe in Berührung gekommen sein, war doch diese Frömmigkeit eine Art geistliche Koine des Hellenismus.

Quispel, G., L'Évangile de Jean et la Gnose.

Die Frage nach dem „Sitz im Leben", der dem vierten Ev zukomme, wird von Quispel nochmals aufgenommen und in einer engern Raumsicht schärfer ins Auge gefaßt. Man erinnert sich der kritischen Aufstellungen, wie sie lange Zeit hindurch im Schwunge waren, über die Abhängigkeit des Jhev von iranischen, mandäischen, vormanichäischen Vorstellungen, kurz über seine Abhängigkeit von der Gnosis. Quispel lehnt mit Braun solche Abhängigkeit ab, glaubt aber nachweisen zu können, daß Jh vertraut gewesen sei mit dem, was er vorgnostischen Judaismus nennt.

Man muß gestehen: Die Frage nach dem Verhältnis des Jhev zu gnostischen oder vorgnostischen Gedanken scheint heute einer Lösung näher als je. Einen vorgnostischen Judaismus im Sinne von Quispel hat es gegeben. Und das Jhev steht gewissen Aussagen dieser religionsgeschichtlichen Strömung nahe. Aber so leicht, wie Quispel annimmt, lassen sich die Zusammenhänge doch wohl nicht greifen. Der Verfasser geht auch in der Deutung einiger Stellen des Ev zu weit. Aus Jh 12, 23. 28 läßt sich nicht ableiten, daß Jesus für den Evangelisten „der Name" ist. Jh setzt auch nicht ὁ Λόγος und τὸ Ὄνομα gleich, weder in 17, 6 noch gar in 1, 12, und die Apokalypse wird in diesem Zusammenhang vorläufig aus dem Spiel bleiben müssen. Schwierigkeiten macht auch die zeitliche Ansetzung verschiedener angeführter Schriften und der Sekte der Magarias. Trotz diesen Einwänden kommt man um den Eindruck nicht herum, daß verschiedene Aussagen unseres Ev irgendwie im vorgnostischen Judaismus wurzeln.

Coppens, J., Le Don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le Quatrième Évangile.

Coppens stellt zuerst die Texte von Qumran zusammen, in denen von einer Gabe des Geistes und ihren Wirkungen auf die Gemeinde und ihre Mitglieder die Rede ist. Es scheint, daß diese Gabe des Geistes allen Mitgliedern zugeschrieben wird, zunächst als eine Gnade, die ihnen schon vor dem Anbruch der Gottesherrschaft zukommt. Wenn aber diese Gottesherrschaft kommt, wird die Fülle des Heiligen Geistes die Gemeinde erneuern und vollenden. Der Geist wird in Qumran nicht so mit der Reinigung durch Wasser verbunden, daß man von einem Sakrament des Geistes reden könnte. Der Heilige Geist ist die Kraft Gottes, die den schon von Anfang dem Menschen verliehenen Geist reinigt und durch die göttliche Wahrheit erneuert.

Der Vergleich mit der jh Lehre vom Geist ergibt wenig auffallende Verbindungslinien. Man kann auf die Geistestaufe und die damit verbundene Reinigung hinweisen und vor allem auf den Ausdruck „Geist der Wahrheit", der im Schrifttum von Qumran sehr oft erscheint. Daneben gibt es aber sehr auffallende Unterschiede. Daß der Geist im Jhev vor allem prophetischen Charakter habe, scheint mir nicht richtig. Man denke an 1, 33; 7, 37–39 und 14, 16 ff. An dieser Stelle ist der Geist die göttliche Person, in der Jesus in seinen Jüngern weiterhin gegenwärtig bleibt und ihr göttliches Leben erhält. Im übrigen ist man dem Verfasser dankbar für seine klaren und nüchternen Darlegungen. Wenn man sie gelesen hat, ist man im Bild.

Laurentin, A., Jean XVII, 5 et la prédestination du Christ à la gloire chez S. Augustin et ses prédécesseurs.

Die Exegeten sind sich heute einig, daß die Herrlichkeit, von der Christus Jh 17, 5 sagt, sie sei ihm schon vor Erschaffung der Welt zugekommen, die ungeschaffene göttliche Herrlichkeit ist. Sie ist aber an dieser Stelle zugleich eine Herrlichkeit, die Christus durch seinen Tod am Kreuz zukommen wird. Das scheint paradox. Laurentin zeigt, wie verschiedene Väter, vor allem Augustinus der Schwierigkeit zu entgehen trachteten. Augustinus kam im Kampf gegen die Pelagianer dazu anzunehmen, es handle sich um die geschaffene Herrlichkeit, die der Menschheit Christi durch die Auf-

erstehung zuteil werde und seine Anerkennung als Erlöser durch die Menschen wirke. Diese Herrlichkeit komme Christus im Plane Gottes, also durch Prädestination von Ewigkeit her zu.

Der patristische Beitrag von Laurentin wirft Fragen auf, die durchaus die Exegese betreffen. Jedenfalls ist das Paradox, das er aufdeckt, an sich vorhanden. Es zeigt sich hier, wie sehr die Deutung der δόξα Christi im vierten Ev weiterer Tiefenforschung bedarf. Leider ist es unmöglich, hier auf die Frage näher einzugehen.

*

Das Buch schließt mit einer kurzen Zusammenfassung und Würdigung der Ergebnisse durch den Redaktor und Herausgeber F. M. Braun, der bei der achten Bibelwoche in Löwen den Vorsitz führte. Wir danken ihm und allen Mitarbeitern für ihre wertvollen Dienste, die sie der jh Forschung erwiesen haben.

Luzern. E. Ruckstuhl.

Niewalda, Paul, Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie. Lahn-Verlag Limburg 1958. XXVI u. 172 S. DM 12,—.

Die Sakramentssymbolik im Johannesevangelium ist besonders auf Grund der Arbeiten von Cullmann (1948/1951) und Michaelis (1946) in den letzten Jahren immer stärker in den Blickpunkt getreten. Man greift daher interessiert zu einer Mainzer Dissertation, welche dieses Problem ausführlich zu behandeln verspricht.

Im ersten, exegetischen Teil (S. 2–29) werden deutliche sakramentale Hinweise Joh. 3,5; 6, 51–58; 20, 22–23 gesehen (S. 2–7). Die Thesen bz. des Vorhandenseins sonstiger sakramentaler Symbolik (Schweitzer, Raney, Windisch, Kahlefeld, Birchmeier, Corell, Cullmann) werden wie auch andere nichtsakramentale symbolische Deutungen kurz zurückgewiesen (S. 7–27). Da mit Hilfe der Exegese sakramentale Symbolik weder klar beweisbar noch widerlegbar sei, zudem in der wissenschaftlichen Forschung auf diesem Gebiet ein „Chaos" zu herrschen scheine (S. 28), wird in einem zweiten, historischen Teil (S. 30–158) untersucht, inwieweit symbolisches Denken im allgemeinen und die Neigung zu sakramentaler Symbolik im besonderen Kennzeichen der frühchristlichen Zeit der ersten 4 Jahrhunderte war und von dort in einer sog. regressiven Methode Rückschlüsse auf Johannes gezogen, der als Kind seiner Zeit vom gleichen Denken geformt war. Hierbei werden die Liturgie (S. 38–64), die Kirchenväter (S. 64–104) und die christliche Archäologie (S. 104–144) behandelt. Nach kurzen Bemerkungen über die Symbolik in der heidnischen Kunst (S. 144–148), im Judentum (S. 148–150) und in den übrigen Schriften des NT (S. 159–163) kommt Vf. zu dem Schluß, eine lebendige sakramentale Symbolik im Johannesevangelium annehmen zu dürfen, ohne jedoch den „Aufbau nach einem streng gefaßten Thema, etwa einem sakramentalen, zu postulieren" (S. 169).

Gegen diese Arbeit sind schwere methodische Bedenken zu erheben. Von einer exegetischen Studie erwartet man ausführliche Textinterpretationen sowie eine genaue Untersuchung des in Frage kommenden sakramentalen Wortfeldes. Stattdessen setzt sich Vf. nur mit der Meinung moderner Kommentatoren auseinander. Selbstverständlich muß Johannes in den geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Zeit gestellt werden. Hierbei muß man in erster Linie den Wurzeln nachspüren, unter denen Antike und Judentum eine entscheidende Rolle spielen, von denen man fast gar nichts hört. Auch die Gnosis darf nicht einfach beiseite geschoben werden. Erst von einer solchen Basis aus kann man die johanneische Eigenart herausarbeiten. Das Zurückblenden aus Denkmälern nachjohanneischer Zeit ist ein fragwürdiges Unterfangen, wenn man nicht zuvor genaue Quellenstudien getrieben hat. Vielmehr empfiehlt sich der umgekehrte Weg, indem man z. B. nach dem Vorbild von Schelkle für den Römerbrief an Hand der johanneischen Stellen die jeweilige Deutung der Kirchenväter zu erhellen sucht, wobei man vielfach zu anderen Ergebnissen kommen dürfte. Somit ist die Arbeit als ein Beitrag zur johanneischen Theologie als verfehlt zu bezeichnen.

Der historische Teil ist für sich genommen durchaus positiver, da er ein kleines Kapitel zum Symboldenken der frühchristlichen Zeit liefert, wie es sich in der Deutung alt- und neutestamentlicher Perikopen spiegelt. Doch auch hier sind Bedenken anzumelden. Auf S. 144 macht Vf. der deutschen archäologischen Forschung den Vorwurf, daß sie „ihr Hauptinteresse auf die Feststellung einer exakten Chronologie, Stilanalysen und auf ästhetische Würdigung und Bestimmung des Motivs (Endymion, Apoll, Muse usw.)" richte und die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge vernachlässige. Abgesehen davon, daß Vf. während seines römischen Aufenthaltes von dem Geist des dortigen Deutschen Archäologischen Institutes, an dem ein Arnim v. Gerkan und Ludwig Curtius gewirkt haben, wenig verspürt zu haben scheint, offenbart diese Ansicht die gleiche Tendenz, die wir bereits im exegetischen Teile feststellen mußten: Vf. will Brückenbögen spannen, ohne vorher in sauberer Kleinarbeit die Pfeiler gesetzt zu haben. Im übrigen ist die Bemerkung sinnlos. In jeder Kunstgeschichte kann man lesen daß z. B. die Ara Pacis Augusti, mit der wir bereits an der Schwelle des christlichen Zeitalters stehen, Pax und Pietas verherrlichen, woraus man zugleich ersieht, wie notwendig eine Beschäftigung mit der Antike zum Verständnis des frühen Christentums ist. Über antike Symbolik vgl. zuletzt den prachtvollen Aufsatz von L. Curtius über die Rankengöttin in seinem Buche „Torso" 1958. Deswegen sind auch die Ausführungen über frühchristliche Kunst, die alle aus zweiter Hand stammen, mit großer Vorsicht aufzunehmen. Bei Datierungen handelt es sich nicht darum, ob man „der Meinung Wirths oder Stygers" folgt (S. 108), sondern man muß sich schon der Mühe unterziehen, selbst am Objekt zu arbeiten. Die Deutungen der Katakombenmalereien sind längst nicht so sicher, wie Vf. annimmt. Gerade hier wäre ein Eingehen auf die Antike unerläßlich gewesen, da gerade S. Callisto und S. Sebastiano die Übernahme antiker Motive so handgreiflich zeigen. Und die entscheidende Frage, die gerade für die These des Vf. von grundlegender Bedeutung ist, von wann an wir überhaupt mit einer christlichen Kunst und damit mit einer spezifisch christlichen Symbolik in der Kunst zu rechnen haben, wird nicht einmal gestreift; vgl. Th. Klauser, in: Jb. f. Antike und Christentum 1, 1959, 2 ff.

Der patristische Teil ist sicherlich am besten gelungen, da er viel Rohmaterial zusammenstellt, das dem Thema zuliebe größtenteils chronologisch geordnet ist, während für eine Kenntnis der Symbolik grundsätzlich eine systematische Anordnung vorzuziehen gewesen wäre. Hierbei ist nun ein weiterer Fehler erkennbar. Trotz ausführlicher theoretischer Erörterungen (S. 32–37; 151–158) bleibt das Symbol für den Vf. weithin ein Schlagwort. Die feinen Differenzierungen, die für das Herausarbeiten einer sakramentalen Symbolik notwendig wären, kann man nur bei der Betrachtung einzelner Motive durchführen, wobei die johanneischen Stellen gute Ansatzpunkte abgäben. Hierbei wäre auch zu erörtern, warum die Motivzahl beschränkt ist und z. B. das Epiphaniemotiv, das für eine Symbolik so naheliegend wäre, weitgehend fehlt. Darüber hinaus muß man die Linien bis in das Judentum zurückführen, wobei Philo trotz gegenteiliger Ansicht des Vf. (S. 31) zwar nicht über-, aber auch nicht unterschätzt werden darf. Ich stimme dem Vf. bei, daß häufig ein Bild beim Betrachter und Hörer verschiedene Deutungen wachrufen sollte (S. 140 f). Aber dann muß man auch mit Dölger die Möglichkeit natürlicher Erklärungen zugeben und darf nicht den Grundsatz der Priorität einer sym-

bolischen Deutung proklamieren (S. 117), der schon deswegen falsch ist, weil nachweislich Bilder für den Bibelunterricht verwendet wurden, Redner und Schriftsteller sich des antiken Topos der Ekphrasis, der Ausmalung, bedienten; vgl. G. Downey, Art. Ekphrasis, in RAC Lfg. 30, 1959, 921 ff. Bei näherem Zusehen scheint auch nicht alles so klar zu sein, wie Vf. annimmt. Beim Schweigen der Quellen gerade in früher Zeit (z. B. Justin) ist er mit einem weiteren Schlagwort, der Arkandisziplin, bei der Hand, die nur ein anderes Schubfach für ein ungelöstes Problem darstellt. Hierbei handelt es sich auch nicht um ein „Bedürfnis des antiken Menschen" (S. 65), sondern um ein religiöses Phänomen, hinter dem zahlreiche Triebkräfte stehen und dessen Wurzeln im Judentum aufgespürt werden müssen; vgl. W. Havers, Sprachtabu 1946; E. Stauffer, Jerusalem und Rom 1957, 156. Auf die Differenzen zwischen literarischen und archäologischen Denkmälern, wie sie sich z. B. in dem Fehlen von Leidensdarstellungen in den Katakomben zeigen, müßte ebenfalls näher eingegangen werden (vgl. K. Wessel, Die ältesten Passionsdarstellungen 1957), wie überhaupt Wort und Bild durchaus nicht miteinander übereinzustimmen brauchen (so bereits bei Lucian. dom. 21; vgl. E. Birmelin, Die kunsttheoretischen Gedanken in Philostrats Apollonius, in: Philologus 88, 1933, 402 ff).

Zweifellos ist die Arbeit dem Vf. über den Kopf gewachsen. Auch scheint die Zeit für eine zusammenfassende Behandlung des Themas noch nicht reif zu sein. Die Rezension soll aber die Wichtigkeit der aufgeworfenen Fragen unterstreichen. Vf. verfügt über einen guten Zettelkasten und eine ausgezeichnete Literaturkenntnis. Wir wünschen ihm, daß er sie auf dem Gebiete der Patristik an Einzelproblemen fruchtbar machen möchte.

Wer selbst nur mit sekundären Quellen arbeitet und seine Beweise z. T. auf Gemeinplätzen aufbaut, muß sich bescheiden. Die überhebliche Tonart z. T. angesehenen Gelehrten gegenüber (S. 46: „Hätte Daniélou sich gründlich mit dieser Frage befaßt"; S. 79: „Wir wollen nur hoffen, daß (Leonardi) auf anderen Gebieten exakter gearbeitet hat" u. ö.) läßt wissenschaftliche Bescheidenheit vermissen. Als Theologe sollte man auch auf den Stil achten und lästige Wortwiederholungen und schwülstige Redensarten meiden. Der Druck ist bis auf einige Kleinigkeiten, die jeder selbst verbessern kann, einwandfrei.

Rom. Elpidius Pax.

Schoeps, Hans Joachim, **Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte.** Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1959. XII, 324 S. Brosch. DM 28,—, Lw. DM 32,50.

Seit Generationen beteiligt sich die jüdische Religionswissenschaft in steigendem Maße an der Erforschung des Alten und Neuen Testaments. Ein hervorragendes Zeugnis dessen ist das vorliegende Buch des auf dem Gebiet der spätantiken Religionsgeschichte namhaften Erlanger Forschers. Sch. bezeichnet es als seinen Vorteil, daß er an die Betrachtung der paulinischen Theologie als unabhängiger Religionshistoriker herantritt. Aber er erkennt auch den darin beschlossenen Nachteil, daß er die Glaubenshaltung des Apostels nicht mitvollziehen kann. Wenn Sch wohl bisweilen auch nicht als völlig uninteressierter Historiker, sondern als Jude urteilt, so wird man doch auf der bezeichneten Ebene des Buches sich zu einem echten Gespräch treffen können.

Sch. schafft sich und begründet seine Position, indem er zunächst der Entwicklung der Paulusdeutung in den letzten 50 Jahren nachgeht und ihren heutigen Stand umreißt. Er lehnt „den Vergleichsunfug ab, daß man, wo Genealogien fehlen oder schwierig waren, sich im Ansammeln von Analogien ausgetobt hat". In kritischer Darlegung der hellenistischen, hellenistisch-jüdischen, palästinensisch-jüdischen und eschatologischen Paulusdeutung kommt Sch. zum Ergebnis, daß alle diese Deutungsversuche ein relatives Recht besitzen. Zu allen Bestandteilen der paulinischen Theologie aber ist die Person des Apostels der neue Nenner. Darum gilt es vor allem, „das schlechterdings Neue, das Erst- und Einmalige seiner Existenz zu erkennen, die erst durch das Ereignis von Damaskus zustande gekommen ist". Sch. stimmt der (bekanntlich durch W. Heitmüller, W. Bousset, R. Bultmann) vertretenen Meinung nicht zu, zwischen Paulus und der Jerusalemer Kirche stehe eine hellenistische Gemeinde, aus deren Tradition Paulus geschöpft hätte. Vielmehr hat Paulus das hellenistische Kerygma und seine Tradition geschaffen, soweit man überhaupt von deren besonderen Formen sprechen kann. Anderseits steht aber Paulus, wenn er sich des Judaismus erwehrt, nicht im Kampf mit den Jerusalemer Altaposteln, sondern mit extremen Judaisten. Noch einmal stellt Sch. fest, daß die alte Tübinger Geschichtskonstruktion von dem feindlichen Gegensatz zwischen Paulus und den Altaposteln nicht der wirklichen geschichtlichen Situation entsprach.

Die Theologie des Paulus selber stellt Sch. in folgenden Kapiteln dar: Eschatologie, Soteriologie, Gesetzeslehre, Heilsgeschichtliche Konzeption. Die eschatologische Stunde heißt für Paulus: Der von Israel für die Endzeit erwartete Messias ist erschienen, mit seiner Auferstehung haben die letzten Tage begonnen, aber das Ende verzögert sich noch. Die alttestamentlich-jüdische Eschatologie weiß jedoch nichts von einer solchen Zeit der Verzögerung. Paulus sucht die entstehende Frage zu überwinden in der Predigt von der Wiederkunft des Erhöhten, mit der die Herrschaft Gottes kommen wird. Für die Zwischenzeit aber deutet er die Sakramente, indem er mysterienhäfte Vorstellungen zu Hilfe nimmt, als Gegenwärtigsetzung des Erhöhten und Vorwegnahme seiner Wiederkunft in der Gemeinde. In der Mitte der Soteriologie des Paulus steht das Kreuz. Er erklärt den Tod des Messias als stellvertretenden Sühnetod. Das Kreuz wird zum Gnadenstuhl. Diese Lehre mochte im Judentum nicht unvorbereitet sein. Denn das Rabbinentum wußte um die Bedeutung des Sühneleidens des Gerechten, und es kannte eine messianische Deutung sowohl des leidenden Gottesknechtes in Isais 53 wie der Opferung Isaaks in Genesis 22. Aber etwas völlig Neues und für das Judentum ein Ärgernis mußte es sein, daß der leidende und sterbende Messias Gottes Sohn sein sollte. Paulus gewinnt und erklärt diese Überzeugung mit Hilfe des paganen Mythos vom Himmelsmenschen und Gottheiland. Aus der Erklärung des Kreuzes folgt das Urteil über das Gesetz. Das sonst unerklärliche Kreuz kann nur begriffen werden als der Sühnetod des Messias für den Fluch des Gesetzes. Damit gelangt Paulus zu seiner Beweisführung gegen das Gesetz. Da es nicht erfüllt wurde und nicht erfüllbar war, schuf es nicht Heil, sondern nur Unheil. Hiermit, so sagt Sch., habe Paulus jedoch die wahre jüdische Gesetzeslehre verhängnisvoll mißverstanden und verdeutet. Auch das Judentum wußte, daß das Gesetz nicht erfüllt werden kann und gleichwohl seine Erfüllung in immer neuer Umkehr immer neu angestrebt werden muß. In dieser Haltung muß der Mensch zur Anerkennung seiner Kreatürlichkeit gelangen und die Gottesfurcht in dem von Gott gestifteten Bund üben. Die Frage Glaube oder Werke konnte im echten Judentum gar nicht entstehen. Der Diasporajude Paulus kennt diesen inneren Zusammenhang zwischen Gesetz und Bund nicht. Er kennt ja denn auch kaum Wort und Begriff der Umkehr. Aus der von ihm also selbst geschaffenen Aporie seiner Gesetzeslehre sucht Paulus einen gewaltsamen Ausweg durch seine Lehre von der Gerechtigkeit durch Glauben um des Kreuzes willen. Zumal muß aber endlich der Unterschied grundsätzlicher Überzeugungen hervortreten, wenn Sch. zuletzt die heilsgeschichtliche Konzeption des Paulus beurteilt. Paulus müht sich um die Frage, was im Plan des Handelns Gottes mit dem Menschen die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden bedeutet. Er sucht dieses Ereignis aus der Schrift großenteils mittels allegorischer Auslegung zu erhellen. Dem gegenüber muß Sch. den Glauben Israels von seiner dauernden Erwählung festhalten, wenn er auch anerkennt, daß der Gott, der sein Volk erwählt hat, sich auch — in anderer Weise — den Christen offenbart hat. Die Kirche könnte dabei die Aufgabe haben, wesentliche Elemente des Judentums dem Heidentum zu übermitteln, und eine „Kirche aus Jüdischem für die Heiden" darstellen. Am Ende der Zeiten aber sollen beide Bünde ein Bund werden, der mit der neuen Menschheit abgeschlossen wird. „Es könnte wohl sein, daß der, der am Ende der Tage kommt und die Erwartung der Synagoge wie der Kirche ist, dasselbe Antlitz trägt."

Sch. fragt endlich, ob es also nur Verstocktheit ist, wenn Paulus das Judentum nicht zu überzeugen vermochte, oder ob er nicht am Judentum vorbei rede, weil er Wesentliches schon im Ansatz falsch verstanden habe. Aber Sch. bemüht sich in einem letzten Kapitel dann doch auch, paulinischen Fragen und Sätzen in ihrem mög-

lichen Sinn gerecht zu werden. Kann Paulus nicht so verstanden werden, daß er im Grunde das prophetische Thema Gesinnungsethik gegen Tatethik wieder aufnimmt? Erschöpft sich vielleicht der Wille Gottes gar nicht im Gesetz? Weist er über sich hinaus auf die Vollendung des Bundes? Kann nicht mit Paulus gesagt werden, daß die Gottesfurcht sich aus dem Verständnis der Schöpfung gewinnen läßt, wenn nur hinzugefügt wird, daß die Offenbarung die in der Schöpfung angelegte Ordnung offenbart? So könnte die Gesetzeskritik des Paulus endlich als ein möglicher Weg zur altjüdischen Gottesfurcht und damit zur Neutralisierung der Berith gedeutet werden, ein Unterfangen, das man freilich „Heimholung des Ketzers" nennen könnte.

Niemand wird es unternehmen wollen, das religionsgeschichtlich wie theologisch schwerwiegende Buch von Sch. rasch abzuurteilen oder gar zu widerlegen. Ebenso verwehrt wäre es offenbar, etwa billige apologetische Früchte einheimsen zu wollen, wenn Sch. sich mit der bisherigen Paulusdeutung auseinandersetzt. Wohl aber müßten wir willens sein zu hören, wenn Sch. warnt, spätjüdische Theologie zu verzerren, indem man ihr zum Beispiel eine grobe Lohn- und Werkmoral unterstellt. Sollen Erwägungen oder Fragen unsererseits angemerkt werden, so könnten es etwa folgende sein: Wohl scheint Paulus Römer 6 Vorstellungen und Begrifflichkeit griechischer Religiosität zu benützen, um das Taufgeschehen zu verdeutlichen. Aber er gibt der Taufe keinen neuen Inhalt, da sie auch im übrigen Neuen Testament als neuer Anfang wie als eschatologische Bereitung verstanden wird. Noch weniger läßt sich behaupten, daß Paulus das Herrenmahl und seine Gabe wesentlich neu interpretiere. Ebenso müßten wir sagen, daß die Christologie des Paulus die Selbstaussagen des Christus aufnimmt und sie wie das ganze Neue Testament gemäß der Situation nach Ostern und Pfingsten auslegt und erfüllt. Daß der Messias nicht Gottes Sohn sein kann, steht Sch. ebenfo fest wie dem alten Israel. Die Lehre von der Gottessohnschaft muß also aus fremder Religiosität, nämlich aus dem Griechentum, in das Neue Testament eingebracht sein. Ob nicht eine wahre Offenbarung sich ereignet haben könnte, vermag Sch. nicht zu fragen. Sodann: Hat Paulus die Gesetzeslehre und Gesetzespraxis wirklich so singulär mißverstanden und sich selber eine ausweglose Aporie geschaffen? Urteilen nicht rabbinische Selbstkritik, die Paulus vielleicht Römer 2 aufnimmt, dann die qumranischen Psalmen wie das 4. Buch Esdras ebenso pessimistisch über das, was alle Gesetzesbemühung erreichen konnte? Alle glauben, daß ein neuer Anfang gesetzt werden muß. Paulus ist überzeugt, daß er diesen neuen Anfang als Gottes Tat zu verkünden vermag. Dabei kommt Paulus zu seiner Theologie des Kreuzes nicht mittels eines künstlichen Systems, sondern aus der Notwendigkeit, die harte Tatsache des Kreuzes zu erklären. Ein Wort wie Markus 10, 45 oder die Berufung Jesu auf Isaias 53 – Sch. glaubt, daß hier ursprüngliche Herrenworte erhalten seien – zeigen aber doch, daß auch hier Paulus seine Theologie aus dem Selbstzeugnis Jesu entwickelt. Überhaupt möchten wir es wohl Sch. nicht zugestehen, daß Paulus kaum Interesse für den geschichtlichen Jesus habe und nur der Spekulation über den Erhöhten folge. Die Exegese stellt in den Briefen des Paulus deutliche Bezugnahmen auf Leben und Lehre Jesu fest, und Paulus mag in seiner Predigt noch viel mehr davon berichtet haben (wie der Verfasser des 1. Johannesbriefes vom geschichtlichen Jesus kaum spricht, aber als Verfasser des 4. Evangeliums doch an der Geschichte Jesu großes Interesse nimmt). – Ist übrigens die Behauptung von Sch., der den Wüstenzug nach 1 Korinther 10, 4 begleitende Fels sei eine freie Erfindung des Apostels (S. 109 Anm.), nicht irrig? Vgl. Traktat Sukkas 3, 11 f., Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament 3, S. 406 und O. Cullmann im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament 6, S. 96.

Tübingen. Karl Hermann Schelkle.

Festschrift Berthold Altaner (Mit einem Bildnis des Jubilars), München-Freiburg 1958, 600 S. Verlag Karl Alber, DM 45,—.

Der 77. Jahrgang 1957 (erschienen 1958) des Historischen Jahrbuches der Görresgesellschaft erscheint als „Festschrift" zur Erinnerung an den 70. Geburtstag Berthold Altaners (10. 9. 1955, vgl. TheolRev 51, 1955, 213 f.) mit einem für das Lebenswerk des Jubilars aufschlußreichen Vorwort des Herausgebers Joh. Spörl (XI–XX). Der Rahmen der Veröffentlichung ist dem Interessengebiet Altaners, seinem Freundeskreis, seiner Herkunft und auch wohl den Bedürfnissen des Jahrbuches entsprechend weit gespannt. Der Nachdruck ruht auf den Beiträgen zur Patrologie und Dogmengeschichte. Die Titel der verschiedenen Beiträge finden sich in den entsprechenden Abteilungen des bibliographischen Teiles der Theologischen Revue. Hier sei ein sachlicher Überblick versucht, der verständlicherweise nur ein Hinweis sein kann und aus dem jede Kritik ebenso verständlicherweise ausgeschaltet bleiben muß.

In das Gebiet der Geschichte der Philosophie gehören die wenigen Seiten von H. Meyer über Demokratie bei Aristoteles (1–4), während der trefflich ausgewogene altphilologische Beitrag von K. Büchner, der einem so umstrittenen Mann wie Cicero, näherhin der Bedeutung des Todes des großen Redners und Staatsmannes für das Freiheitsideal im römischen Staatswesen, gewidmet ist (5–20).

Weitere Beiträge gehören der Exegese an. R. Schnakkenburg weist nach (21–38), daß die Polemik gegen die Johannesjünger nicht die vornehmlichste Tendenz des Johannesevangeliums ist. Das Ziel, der Verehrung des Täufers durch spätere Anhänger zu wehren, verrät sich aber an mehreren Stellen, vor allem Joh 1,20 f. Damit wird aber auf Johannes nicht der Mythus vom Urmensch-Erlöser übertragen, gnostische Anschauungen vom himmlischen Gesandten sind nicht vorhanden, und Johannes wird auch nicht mit der Weltschöpfung in Verbindung gebracht und als Logos verehrt. Die Johannesjünger fußen ganz auf jüdischen Voraussetzungen. Sie halten ihren Meister für den prophetischen Messias, der Gottes Heilszeit einleiten soll, und hoffen vielleicht auch auf seine Wiederkunft aus dem Verborgenen (PsKlement.). Der Prolog, von Zusätzen befreit, ist nicht bei den Johannesjüngern um die Wende des 1. Jhdts. entstanden. – In Röm 6,5 sieht J. Gewiess (339–346) einen Vorgang, der dem Tode Christi nachgebildet ist, also sein Abbild und nicht mit ihm identisch ist, und er deutet diesen Vorgang näherhin nicht auf den Taufritus, sondern faßt ihn als unseren Tod, der freilich als Abbild des Todes Christi gedacht ist, also nicht als natürlicher Tod, sondern als in der Taufe vollzogenes Abbild des blutigen Kreuzestodes Christi, das ein zu unserem Wesen gehöriger ständiger Besitz bleibt. Ähnlich ist auch unsere Auferstehung ein Abbild der Auferstehung Christi, dessen Vollendung wir noch entgegensehen. – In zunächst überwiegend allegorischer Schriftauslegung verwendete Ambrosius nach dem Nachweis von J. Huhn (387–396) die Schrift als Beweisquelle für die Bekämpfung der Häretiker, als Grundlage seiner moralisch-aszetischen Darlegungen und vor allem in seinen Predigten und Trostreden als Akkomodation. – Auf die Bedeutung und die Vernachlässigung der Schriftzitate in den Väterausgaben weist J. Ziegler hin (347–357) mit klarer Gruppierung der Fehlerquellen und zahlreichen Verbesserungen vornehmlich der Jeremiaszitate.

Es folgen die patrologischen Beiträge. In dem Brief der Gemeinde von Lyon und Vienne über die Christenverfolgung d. Js. 177 (H. E. 5, 1, 9) sieht v. Campenhausen (383–386) die früheste Bezeugung der möglicherweise schon früher entstandenen Martyriumslegende des neutestamentl. Priesters Zacharias. – Aus einer kritischen Analyse der 5. Vision des Hermas ergibt sich für E. Peterson (362–369), daß es sich um ein Schulerzeugnis handelt, um Buchprophetie mit einer ausgebildeten literarischen Terminologie, und

P. hält es daher für aussichtslos, in ihr etwas für die Biographie des Hermas, für die Bußlehre und für die Geschichte Roms zu suchen. — Justinus berührt Apol. 31,2 kurz die Vorgeschichte der Septuaginta. W. Schmid (358–361) schlägt vor, statt des rätselhaften Herodes den Namen eines Offiziers des ägyptischen Königs: Orodes einzusetzen. — M. Pellegrino (370–382) zeigt an einigen Beispielen auf, daß die Theorie einer doppelten Rezension des Apologeticums Tertullians zwar gute Resultate zu geben vermag, warnt aber davor, das Kriterium allzu starr anzuwenden, und verlangt Vertiefung und Verifizierung, die in einigen Fällen zu einem unvermeidlichen Eklektizismus führe. — In den Versen 193–345 des sog. zweiten Buches der Oracula Sibyllina sieht A. Kurfeß (328–338) eine unter dem Einfluß des „Hystaspes" entstandene jüdische Eschatologie aus der 2. Hälfte des 1. Jhdts vor Christus, die in der Petrusapokalypse benutzt und die bei den Kirchenvätern von dem achten Buch verdrängt wurde. — In den Ausgaben finden sich unter der Überschrift Ad Theodorum lapsum zwei Schriften, eine Epistel, die eigentlich mehr ein Traktat ist (PG 47, 277–308), und ein zweites, kürzeres, briefliches Gebilde (PG 47, 309–316), die auf Theodor von Mopsuestia bezogen wurden. Die Beziehung des Traktates auf Theodor von Mopsuestia ist nach G. Jouassard (140–150) erst noch zu beweisen. Die Beziehung des „Briefes" auf Theodor scheint durch Sozomenos gesichert zu sein. Er gilt einem Theodorus lapsus. Aber auch hier ist es nicht sicher, daß es sich um den Bischof von Mopsuestia handelt. — Auf die merkwürdige „Kanonisation" des Pelagianers Julian von Eclanum weist H. I. Marrou hin (434–437). — Im Rahmen einer Untersuchung über den Einfluß der griechischen Tragiker auf die altchristliche Literatur behandelt E. Rapisarda (444–450) die Begriffe Fatum, Gottheit und Willensfreiheit in der Orestis tragoedia des Dracontius. — Die Erwähnung der spanischen Jakobuslegende bei Isidor von Sevilla in De ortu et obitu patrum ist eine Interpolation des 8. Jhdts. M. C. Diaz y Diaz (467–472) bietet eine kritische Ausgabe des Jakobuskapitels u. a. nach etwa 30 vor 1200 datierten Handschriften. — Nach dem Liber Patris nostri Orsiesii, der Pachomios-Vita und anderen, kleineren Quellen entwirft H. Bacht (98–124) zum ersten Mal ein Bild der Persönlichkeit des Horsiesios, des ersten Nachfolgers des Pachomios. — Eine gut geordnete bibliographische Übersicht über ein Jahrzehnt patrologischer Literatur im syrischen Sprachgebiet bietet. Ortiz de Urbina (484–492). Eine von Interpretationen gereinigte, auf breiter handschriftlicher Basis gegründete Ausgabe des Sermo 224 Augustins stammt von C. Lambot (408–418). — Den augustinischen Sermo zu Ps. 54 datiert H. Rondet (403–407) auf das Jahr 407 oder 408. — Daß die Verstandesarbeit im Innern des Glaubens bei Augustin wirklich Wissenschaft ist, begründet erneut P. T. Camelot (397–402). — P. Courcelle (451–458) zeigt den Einfluß der Bekenntnisse Augustins auf drei Bekehrungserzählungen des 6. Jhdts. auf: Ennodius von Pavia, Ferrandus von Karthago, Gregor der Große. — Hierher gehört auch die Abhandlung von J. Martin (419–433) über die Revelatio Sancti Stephani und Verwandtes.

Folgende Arbeiten greifen in das Gebiet der Dogmengeschichte ein. P. Meinhold (50–62) weist nach, daß der Einfluß der paulinischen Theologie auf die Ethik des Ignatius von Antiochien diesen als wirklichen Schüler des Paulus kennzeichnet und der gnostische Einfluß mehr formaler Natur ist. — O. Perler (73–82) rückt die geistige Verwandtschaft zwischen den PsIgnatianen und Eusebius von Emesa ins Licht, die sich in ihrer exegetischen Methode, ihrer arianisierenden Tendenz und in ihrer Christologie nach dem Schema Logos-Sarx äußert. Er geht dann besonders bei beiden Verfassern auf die Sündenlosigkeit Christi ein, die mit der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur begründet wird, in beiden Fällen die göttliche, hypostasierte Natur des Sohnes Gottes, die eine menschliche Seele nicht zuläßt. PsIgnatius ist nicht Apollinarist. Er und der Emesener gehören etwa der halbarianischen Tendenz des Eusebius von Cäsarea an. P. möchte auf Silvan von Tarsus als mutmaßlichen Verfasser der PsIgnatianen schließen. — Nach Gregor von Nyssa bleibt, wie J. Daniélou nachweist (63–72), das Wort Gottes mit dem toten Leib vereinigt, den es vor der Verderbnis bewahrt, und auch mit der Seele, die es in das Paradies einführt. — A. W. Ziegler bietet einen Vorabdruck aus seinem Buch: Neue Studien zum ersten Klemensbrief, München 1958, 50–60 (Hier: 39–49), in dem er ein besonderes Interesse des Klemens für Wort- und Tatprophetie aufweist, für die Klemens die Beispiele vor allem aus dem AT nimmt. — Einen Einblick in die Lehre des Pacian von Barcelona über die Kirche, insonderheit die Auffassung der Katholizität, gewährt U. Dominguez-Del Val (83–90). — E. Dekkers (91–97) weist nach, daß Hieronymus keineswegs einen Vergleich anstellt zwischen dem Sakrament der Taufe und der Profeß. Wenn er die Profeß als zweite Taufe bezeichnet, so liegt der Nachdruck nicht auf dem sakramentalen, sondern auf dem sittlichen Gebiet. Zweite Taufe bezeichnet in der älteren Theologie das Martyrium und, ausgeweitet, jede Bußleistung. — Der Häufigkeit und Eigenart der Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus und der Reaktion auf diese Anschauungen geht B. Kötting nach (125–139). — Den Neu-Chalzedonismus bezeichnet A. Grillmeier (151–166) in einem Forschungsbericht als eine geschichtliche Tatsache, die bei der dogmengeschichtlichen Deutung des 6. Jhdts. nicht vernachlässigt werden darf. Als terminologische Synthese ist er überholt, bleibt aber ein Zeugnis dafür, daß das Geheimnis der Menschwerdung „unaussprechlich" ist. — Die frühchristliche Verbindung von Ostern und Taufe sucht man in Spanien (Ildefons von Toledo) und Gallien durch Versiegelung des Baptisteriums während der Fastenzeit zu wahren. J. Quasten (167–173) führt den Nachweis, daß dieser Brauch von der spanischen Kirche aus dem Osten übernommen wurde.

In die Byzantinistik hinüber greift eine Schilderung des Verhältnisses zwischen Papst Agapet I. und Justinian I. von W. Enßlin (459–466), die dem Stuhl Petri zwar einen Erfolg gebracht hat, aber doch keine Änderung der Vorgehensweise etwa Johannes II. bedeutet. — R. J. Loenertz (438–443) bringt einzelne erklärende Bemerkungen zu einigen Briefen des Aeneus von Gaza. — A. Dondaine (473–483) hat einen glücklichen Fund gemacht mit der Entdeckung des Traktates De minoritate et aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem des Hugo Aetherius, begleitet von einem Brief an Meister Petrus, der einen entscheidenden Einfluß auf die Entscheidungen des Konzils von Konstantinopel 1166 ausgeübt hat. Die Texte werden herausgegeben und erklärt.

Ins lateinische Mittelalter führen die Beiträge von W. Dürig (174–187), der dem theologischen Ausgangspunkt der mittelalterlichen Auffassung vom Herrscher als vicarius dei nachgeht an Hand vor allem der Kron- und Schwertformel des Mainzer Ordo von 961, sie bis in die Väterzeit hinein verfolgt und dabei die ontische und ethische Gottesebenbildlichkeit als Grundlage herausstellt; — von W. von den Steinen (188–213), der Menschendasein und Menschendeutung im frühen Mittelalter beleuchtet und dabei feststellt, daß diese Menschen zwar macht- und wehrloser in der Natur standen, aber doch in besserem Einklang mit ihr und sich selbst lebten; — von G. Schreiber (214–220), der über den volksliturgischen und steuerrechtlichen Charakter hinaus, den apotropäischen Charakter der zwölf Heiligen Nächte zwischen Weihnachten und Epiphanie im Eigenkirchenrecht der Isle de France und Flanderns aufzeigt; — von A. Walz (221–228), der den Wegen des heiligen Thomas über die Landstraßen Europas folgt; — von H. Hohenleutner (493–500), der an Hand der Literatur der letzten zehn Jahre die geistesgeschichtliche Stellung des Johannes von Salis-

bury im 12. Jhdt. nachzeichnet; von Th. Schieffer (501–516), der einen glänzenden kritischen Bericht über die von P. E. Schramm herausgegebenen Beiträge zu Herrschaftszeichen und Staatssymbolik beisteuert.

In die Reformationszeit hinein gehört der Aufsatz von H. Jedin (229–253), der sich das konziliare Reformprogramm Friedrich Nauseas zum Vorwurf nimmt und dabei u. a. feststellt, daß für N. die Erstursache der Reformation die sittliche Verderbnis ist, die dogmatischen Irrtümer der Reformatoren dagegen zweitrangig sind.

Endlich gelangen wir in die Geschichte der Neuzeit mit einem Beitrag von H. Beyer (270–297) über den Breslauer Juristen Ph. E. Huschke und die Grundprobleme der lutherischen Kirchenverfassung; – von E. Laslowski (517–521) über die Grafen Ballestrem als oberschlesische Bergherren; – von L. Boehm (298–327) über die Anfänge des akademischen Frauenstudiums in Deutschland, besonders an der Universität München, während der Sammelbericht von M. Braubach (522–575) als Fortsetzung früherer ähnlicher Berichte die Veröffentlichungen des Jahres 1956 zur Zeitgeschichte kritisch bespricht. –

O. Köhler (254–269) hat einen programmatischen Artikel über den Gegenstand der Kirchengeschichte beigesteuert. „Weil ... der Inhalt der Verheißung (Beistand durch den Heiligen Geist) nicht nur eschatologischer, sondern geschichtlicher Art ist, d. h. auch schon für diese Welt und diese Zeit gilt, wird der dogmatische Begriff der Kirche gerade eben nicht der Geschichte entzogen, die als Geschichte der Kirche eigener Qualität ist, nämlich ein Mittleres zwischen Weltgeschichte, die allein der Mensch zu wirken vermag, und Heilsgeschichte, die Gottes Tat ist und als solche nicht Gegenstand sein kann ... Wenn es aber eine Geschichte der Kirche gibt, die mehr ist als eine Geschichte um sie herum, und die etwas anderes ist als alle andere Geschichte, dann ist offenbar dies der eigentliche Gegenstand der Kirchengeschichte" (257). An Hand u. a. von Rechenberg, F. Ch. Baur und J. A. Möhler wird die Problematik der Kirchengeschichte aufgezeigt.

Am Schluß steht eine sehr willkommene Neuauflage der vom Jubilar selbst bearbeiteten Bibliographie, die hier bis auf den neuesten Stand durchgeführt ist (576–600).

Hennef (Sieg), Kloster Geistingen.

Joseph Barbel CSSR.

Teichtweier, Georg, Die Sündenlehre des Origenes (Stud. z. Gesch. d. kath. Moraltheologie, hrsg. v. Michael Müller, 7. Bd.). Regensburg 1958, 363 Seiten, DM 22,40.

Origenes, sein Werk und seine Lehre sind in letzter Zeit wieder mehr in den Vordergrund getreten, besonders auch durch die Arbeit katholischer Theologen; man braucht nur an Namen wie Daniélou, de Lubac, Rahner, Urs v. Balthasar zu erinnern. Um so mehr ist das vorliegende Buch zu begrüßen, das mit gutem Erfolg es unternimmt, des Alexandriners Lehre von Sünde und Sündenvergebung zusammenfassend darzustellen. Wohl gibt es eine Anzahl Monographien über Einzelfragen seiner Bußlehre, die T. auch weitgehend heranzieht, aber diese umfassende Übersicht ist sehr dankenswert und füllt eine Lücke aus, auch wenn keine neuen Erkenntnisse gewonnen, keine eingreifenden Korrekturen an dem bisherigen Bilde angebracht werden konnten.

T. hat alle in Betracht kommenden Stellen der Origenesschriften berücksichtigt und sorgfältig interpretiert. Dabei macht er keinen ängstlichen Unterschied zwischen den griechisch erhaltenen Texten und den Übersetzungen. Denn gerade die meist lateinisch überlieferten Homilien enthalten ihrem paränetischen Zwecke entsprechend sehr wichtige Aussagen zur Sündenlehre des Origenes und dürften nicht fehlen.

In sorgfältiger Interpretation baut T. seine Arbeit auf. Als Grundlage für sein Thema behandelt er im 1. Kapitel dessen theologische Voraussetzung: die Lehre von Gott, Jesus Christus, der Kirche und dem Gesetze, darauf die Lehre von der Willensfreiheit und dem Gewissen. In fünf Kapiteln gegliedert folgt dann das eigentliche Thema (Der Weg des Menschen in die Sünde, die Folgen der Sünde, das Wesen der Sünde, die Arten der Sünde, der Weg aus der Sünde in Buße und Vergebung).

Aus dieser Übersicht (das ausführliche Inhaltsverzeichnis ist sehr instruktiv) geht hervor, daß alle Punkte der Sündenlehre des Alexandriners, die Kontroversen unterliegen, hier ihren Platz und ihre Darstellung gefunden haben, so die Lehre von der Hölle, der unvergebbaren Sünde, von den Wegen zur Sündenvergebung usw. Dabei ist T. weit davon entfernt, des O. Aussagen immer orthodox zu deuten, er betont vielmehr, daß „seine Sittlichkeitslehre dem unmittelbaren Leben zugewandt und von dessen Forderungen bestimmt ‚ist'" (29) und daß „nur ein Unwissender" ihn wegen seiner „zuweilen seltsamen Gedankengänge" „aus dem heutigen gesicherten Stand fester Lehre als Irrlehrer abtun" könne (25); stand er ja „ohne die klare Führung von hoher Theologie der Vergangenheit oder bindenden Entscheidungen der Konzilien in einer Welt, in der soviele Fragen an sein Glauben und Forschen gestellt wurden" (25).

Den Schluß bilden Quellen- und Literaturhinweise, Personen- und Sachregister; vielleicht wäre ein Register der Origeneszitate nicht überflüssig gewesen. Der Druck ist sorgfältig, die Zitation genau. Der Wunsch nach mehr wörtlichen Zitaten dürfte unerfüllbar sein; das würde wohl einen zweiten Band erfordern!

Endlich wäre es unrecht nicht anzumerken, daß T.s Buch (entgegen dem Titel) nicht nur von des Origenes Lehre handelt. Es will vielmehr den Versuch machen, „die Sündenlehre des Alexandriners Origenes mit der des Afrikaners Tertullian in Vergleich zu setzen" (17), was auch durchgängig geschieht. Ob diese Bereicherung der Arbeit nicht letzten Endes zu einer Belastung geworden ist? Beide waren gewiß die führenden Theologen der Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert, der eine in der östlichen, der andere in der westlichen Kirche. Auch verdient Tertullians Sündenlehre sicher eine sorgfältige Darstellung, aber niemand wird diese in einem Buche mit unserem Titel suchen. Vielleicht entschließt sich T. zu einer solchen auf Grund des hier gesammelten reichen Materials, was die Fachwelt sicher begrüßen würde.

Berlin. Max Rauer.

Jeremias, Joachim, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. 127 S. Geb. DM 13,50.

Den Abschluß dieser außerordentlich klaren, ansprechend dargebotenen und vollständigen Materialsammlung zur Frage der Kindertaufe bildet die Schilderung der kirchlichen Situation zu Beginn des 5. Jh.s: Die sofortige Taufe der Kinder nach der Geburt gilt als die einzig rechtgläubige Praxis. Zwar hatte die Kirche im vorhergehenden 4. Jh. eine Krise durchgemacht: Weithin waren selbst gut christliche Eltern dazu übergegangen, die Taufe ihrer Kinder aufzuschieben, bis sie die jugendlichen Sturm- und Drangjahre überwunden hätten. Aber in der gesamten vorkonstantinischen Zeit, bis hinauf zu den apostolischen Anfängen, ist ein solcher Taufaufschub bei Kindern christlicher Eltern nicht nachweisbar (S. 56). Sogar Tertullians Bedenken gegen die frühe Taufe von Kindern nichtchristlicher Eltern, für die aber sponsores das Versprechen ablegen und die christliche Erziehung garantieren sollten, steht einsam da. Positiv bezeugen dagegen bis hoch hinauf ins 2. Jh., unter gleichzeitiger Berufung auf eine noch ältere apostolische Praxis, klare und unzweideutige Texte bei Origenes, in der Kirchenordnung Hippolyts und bei Tertullian selbst den festen Brauch der christlichen Kindertaufe in der gesamten Großkirche (ausgenommen Ostsyrien, wo sich von Anfang an marcionitische Einflüsse auswirkten). Diese entscheidenden Texte können durch viele

indirekte literarische und archäologische Zeugnisse ergänzt werden, wobei übrigens ein christlicher Kindermumien-Tonsarg des Brit. Museums erstmals veröffentlicht wird. Selbst für die apostolische Zeit glaubt der Verfasser mit guten Argumenten aus Mk 10,13-16 par. (Segnung der Kinder) auf die Übung der Kindertaufe durch christliche Eltern schließen zu dürfen.

Um so überraschender wirkt seine Annahme, in den allerersten drei Jahrzehnten des Christentums seien Säuglinge lediglich aus Anlaß der Übertritts zusammen mit dem ganzen „Haus" getauft worden, jedoch nicht, wenn sie als Kinder bereits christlicher Eltern zur Welt kamen. Nach Jeremias' Vermutung ist „die apostolische Kirche etwa zwischen 60 und 70 n. Chr. dazu übergegangen, außer den (von allem Anfang an getauften) Kindern der Übertretenden auch die in der Gemeinde geborenen Kinder zu taufen" (S. 68). Als Beleg für die ursprünglichere Taufenthaltung gilt 1 Kor 7,14. Und aufgrund von Apg 21,21 glaubt Jeremias auch für Jerusalem eine ähnliche Praxis annehmen zu dürfen und folgert daher – mit erfreulicher Vorsicht: „Um die Mitte des 1. Jh.s n. Chr. hat man in der ganzen Christenheit, sowohl im judenchristlichen wie im heidenchristlichen Raum, aller Wahrscheinlichkeit nach die christlich geborenen Kinder nicht getauft. Sie waren als Kinder gläubiger Eltern ‚in Heiligkeit' geboren . . ." (S. 57). Warum eine solch allgemeine Praxis in den Jahren 60-70 geändert worden sein sollte, kann aber nirgends begründet werden. Ein Zweifel an der Richtigkeit der vorgelegten Deutung der praktisch allein entscheidenden Stelle 1 Kor 7,14 c scheint daher berechtigt.

Den Sinn dieses V. 14 deutet Jeremias zunächst treffend: „Niemand wird auf den Gedanken kommen, zu sagen, die Kinder einer Mischehe seien unrein. Von hier aus beruhigt Paulus die in Mischehe lebenden Christen und sagt ihnen: ‚Wenn ihr das gelten laßt, daß eure Kinder heilig sind, dann könnt ihr auch eure Ehe unbesorgt fortsetzen. Ebenso wie eure Kinder wird euer heidnischer Ehepartner durch euch geheiligt'. . . . Da der Analogieschluß des Apostels von der Heiligkeit der Kinder auf die Heiligung des heidnischen Ehegatten nur dann zwingend ist, wenn die Kinder ebenso wie die heidnischen Ehegatten nicht getauft sind, ergibt sich: die Heiligkeit der Kinder beruht nicht auf der Taufe, sondern auf der Abstammung von einem christlichen Vater oder einer christlichen Mutter" (S. 52-53). Ein wesentlicher Punkt wird in den weiteren Folgerungen aber nicht beachtet: Diese „Heiligkeit" der Kinder ist also *derselben Art* wie die „Heiligkeit" des heidnischen Ehepartners! Von diesem Ehepartner erfahren wir aber in V. 16, daß er trotz seiner „Heiligkeit" erst noch zu „retten" ist. Auch ist er offensichtlich noch nicht Glied der Kirche. Also läßt sich jene Aussage über seine „Heiligkeit" doch wohl nur so verstehen, daß er einerseits, obgleich er noch ungetaufter Heide ist, dem christlichen Eheteil nicht als unrein und unheilig zu gelten braucht, und andererseits sogar selbst durch diese „heiligende" Ehegemeinschaft hingeordnet ist auf die Erlösung, die ihm einmal durch die Taufe zuteil werden soll. Genau in derselben Lage sind – wie niemand in Korinth bestreitet – alle neugeborenen Kinder, bei denen entweder beide Eltern oder auch nur ein Elternteil christlich sind: Sie sind „heilig", d. h. hingeordnet auf die Taufe. Wenn wir näherhin fragen, wieso dieses Hingeordnetsein auf die Erlösung bzw. auf die Taufe Christi als „heilig sein" bezeichnet wird, so stellt Jeremias selbst fest, es handele sich bei diesem „heiligen" um „spätjüdische Ritualsprache" (S. 54). Auch für den Ausdruck ἀκάρθαρτα im selben Vers sei es „offenkundig", daß er „der Sprache des levitischen Reinigungszeremoniells entnommen" sei (S. 54). In der noch stark jüdisch denkenden Gemeinde von Korinth erwog man also anscheinend die Frage der Reinheit oder Unreinheit von Ehen mit Heiden (vgl. S. 30). Die beruhigende Antwort, die Paulus in 1 Kor 7,14 durch Hinweis auf die „heiligen" Kinder aus diesen Mischehen erteilt, setzt keineswegs die Praxis der Taufenthaltung voraus, sondern spricht im Gegenteil klar für eine allgemein übliche Kindertaufe, da ja schon die Neugeborenen den erwachsenen, bald zu taufenden Ehepartnern gleichgestellt werden.

Letztlich scheint die nicht nur von Jeremias vorgetragene Fehldeutung von 1 Kor 7,14 in einer überbetonten (S. 54-56) Analogie zwischen lediglich reinigender Proselytentaufe und christlichem Taufsakrament begründet zu sein. Vor allem der juridische Charakter des „Taufvertrags", wie ihn für 1 Petr 3,21 Bo Reicke (The Disobedient Spirits and Christian Baptism. Kobenhavn 1946) und für Röm 6,17 f. Josef Kürzinger (Biblica 39 (1958) S. 156-176) erarbeitet haben, wurde daneben vernachlässigt.

Jedenfalls dürfen wir wohl getrost sagen, daß christliche Eltern nicht erst ums Jahr 60 n. Chr. plötzlich begannen, ihre neugeborenen Kinder taufen zu lassen, sondern daß bereits die ersten Kinder christlicher Eltern, die in der nachpfingstlichen Kirche auf die Welt kamen, bald nach der Geburt „aus Wasser und Geist" wiedergeboren wurden. Wie unangefochten und selbstverständlich gerade diese Kindertaufpraxis in der Zukunft immer weiter beobachtet wurde, hat Jeremias in hervorragender Weise dargestellt.

Die eigentliche Zielsetzung dieser Arbeit, das historische Material zum Thema der Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten möglichst vollständig vorzulegen, wird durch die oben besprochene Fehldeutung von 1 Kor 7,14 in keiner Weise berührt. Vielmehr wird das Werk durch seine zahlreichen Register und die außergewöhnlich genauen Quellenangaben zum kostbaren Handbuch werden.

Beuron. Benedikt Schwank OSB.

Testard, Maurice, **Saint Augustin et Cicéron.** I. Cicéron dans la Formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin, 392 Seiten. II. Répertoire des Textes, 143 Seiten Paris 1958, Études Augustiniennes, 8 rue François Ier, Paris.

Das mir zur Anzeige vorliegende Werk ist ein erschöpfender, in seiner Gründlichkeit bisher unerreichter Nachvollzug der geistigen und seelischen Entwicklung des Augustinus und des Anteils, der an diesem inneren Vorgang Cicero gebührt. Saint Augustin et Cicéron: deux noms, deux oeuvres considérables, deux époques, deux continents, deux espérances . . . so bezeichnet der Verf. die Spannweite der Aufgabe, die er sich gestellt hat. Ihre Lösung setzt intimste Vertrautheit nicht nur mit den beiden Autoren voraus, sondern auch mit der zugehörigen Literatur. Sieht man sich daraufhin die I S. 353 ff. angegebene Bibliographie an, so ergibt sich die imposante Zahl von 266 Schriften großen und kleinen Umfangs, die den Text dauernd begleiten. Allein diese in Anmerkungen Seite für Seite beigebrachten und vielfach kritisch bewerteten Zitate würden sich nahezu wieder auf zwei Drittel des Textes an Seitenzahl belaufen. Auf Schritt und Tritt folgt man dem Verf. als einem zuverlässigen Wegebereiter durch ein weltweites Gebiet. Indem ich das sage, kennzeichne ich zugleich die mir als Berichterstatter obliegende Pflicht, den Leser der hier folgenden Ausführungen mit dem Inhalt des Werkes bekanntzumachen, soweit das auf knapp bemessenem Raum überhaupt möglich ist.

Es ist dem Gang der Wandlungen entsprechend, daß T. nach einem knappen Überblick über den Unterrichtsbetrieb in der elementaren école scolaire rhétorique, wie ihn Augustinus an Hand von de inventione, de oratore, orator theoretisch und praktisch erfahren hatte (S. 7 ff.), den Leser die Begegnung des Neunzehnjährigen mit Ciceros Hortensius gemäß Confessiones III 4 miterleben läßt. Immer wieder werden wir im Verlauf der Untersuchungen

unter neuen Bezeichnungen auf dieses entscheidende und nachhaltige Ereignis zurückgeführt als auf die impulsion reçue durable, auf die persistance de l'influence, auf die norme toujours valable malgré les limites (S. 154). Der „choc ressenti à la lecture" (S. II) „transforme Augustin au plus profond de lui même" (S. 13). Freilich führt zur conversio Christiana noch ein weiter Weg, weshalb Wilhelm Süß * in seiner feinsinnigen Abhandlung de Ciceronis Hortensio mit Recht die Bezeichnung conversio Hortensiana anwendet. Sagt doch Augustinus selbst „hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi." Angesichts der verschiedenen Auslegungen der Selbstäußerung Augustins widmet T. S. 13 ff. (vgl. S. 244) den Worten „cuiusdam Ciceronis" eine ausführliche Untersuchung mit dem überzeugenden Ergebnis, daß nichts dazu zwingt, eine expression de mépris zu unterstellen, „l'adjectif souligne seulement le nom de l'auteur bien connu" S. 17. Er übersetzt daher „je n'étais arrivé au livre d'un Cicéron . . ." Mit der gleichen philologischen Exaktheit wird S. 237 im Anschluß an Civ. Dei II 27 das bekannte Werturteil über Cicero „vir gravis et philosophaster" gedeutet als keineswegs péjoratif, sondern als Cicéron le philosophe à sa façon. Es meint und kennzeichnet die manière Ciceros, die eine andere ist als die eines Plato oder Plotin. Ihm fehlt der metaphysische Aspekt, Cicero ist wohl maître de penseur", aber „sans être un genie créateur". — Abschließend faßt T. I S. 34 f. die Wirkung der Lektüre des Hortensius zusammen: „l'étudiant de Carthage est à la fois intéressé et deçu par l'Hortensius, intéressé à la recherche qu'on lui propose, et deçu à la pensée d'une recherche qui ne peut atteindre son objet, la vérité . . . Augustin auquel manque le Christ, n'est pas finalement saisi tout entier." Seiner anima naturaliter christiana widerstrebte der wenn auch bedingt im Hortensius gerade an den Stellen ausgesprochene Skeptizismus, die sein intimstes Anliegen waren. Aufruf zur Philosophie und doch Zweifel an Erkenntnis, wie stimmte das zueinander? Genügte sagesse, sapientia, gefaßt im rein intellektualistischen Sinne, wie sie der Hortensius verstand, zur Gewinnung der vita beata? Bedurfte es nicht zur possessio der gratia gratis data? So lehrte es doch der Glaube seiner Kindheit! Der „ton hypothétique" (S. 36) des Hortensius konnte nicht zum inneren Frieden führen. „Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas . . . sed visa est mihi scriptura indigna, quam Tullianae dignitati compararem" (conf. III 5, 9). Den seelischen Antrieben zu diesem Rekurs geht T. nach S. 32 ff. Das Ergebnis der Lektüre der Schrift ist ein neuer échec für Augustinus (S. 39). Er nimmt daher seine Zuflucht zum Manichaeismus (S. 42 f.), um bald zu erkennen, daß er auch hier auf falscher Fährte ist. Um das Jahr 375 kehrte Augustin entgegen dem Wunsch der Mutter nach Tagaste zurück und lehrte Rhetorik (S. 44 f.). Vom Redner verlangt er laut Conf. IV 2,2, er habe niemals aufzutreten contra caput innocentis, wohl aber aliquando pro capite nocentis (S. 138) ein Prinzip, das wörtlich an Cicero de officiis II 51 anklingt. Ob er diese Schrift damals gelesen hat, erscheint auch mir mit T. S. 45 zweifelhaft. Die angeführte These war wohl längst als von Cicero herrührend Postulat der Rhetorenschulen. T. spricht daher auch nur von einem climat cicéronien (S. 45). De off. I 128 kennt Augustinus aus zweiter Hand (s. Band II S. 86), und die Wiedergabe von philosophia mit studium sapientiae besagt für die Annahme einer unmittelbaren Beziehung zu off. II 5 nicht viel. Bedenkt man das reiche Fortleben gerade dieser Schrift bei Lactanz, Ambrosius und Hieronymus (T. I S. 226), so darf man mit T. S. 214 es als chose assez étonnante ansehen, daß Augustinus sich nicht ausdrücklich auf sie beruft. Der Grund kann sein, daß er an einem System der Ethik weniger interessiert war. Sein Denken ging auf den metaphysischen Bereich. Darum fehlen auch Bezüge aus der Schrift de senectute, aus de virtutibus, soweit wir angesichts des Verlustes des entsprechenden ciceronischen Werkes feststellen können. Auch von der verlorenen Schrift de gloria fehlt jedes Anzeichen einer Benutzung (S. 213). Daß aus dem Traktat de amicitia für die évolution intellectuelle wenig zu entnehmen war (s. Band II S. 135), versteht sich von selbst. Aber gelesen hat ihn Augustinus sicher, wie die Erinnerung an das dort § 90 dem Cato zugeschriebene Paradoxon zeigt (Band II S. 90, gedächtnismäßig in ep. LXXIII 4 wiedergegeben). Die reichste Ausbeute lieferte natürlich Ciceros Staatsschrift, wenig de legibus. Bei den hierfür in Betracht kommenden zwei Stellen (Bd. II S. 17 u. S. 73) handelt es sich um den Begriff lex selbst. Solche Definitionen lebten ja nicht nur im Gedächtnis Augustins fort (vgl. Conf. V 3,3 multa memoriae mandata retinebam, eine Stelle, die zu vorsichtigem Verfahren bei der Gestaltung der jeweils zitierten Texte mahnt). Für die Philosophie, die Rhetorik, die Religion, die Aesthetik, die Moral hatte Cicero Grundbegriffe sprachlich festgelegt. Als Erbgut gingen sie weiter. Schon die erste Schrift des Augustinus, de pulchro et apto, die er als Sechsundzwanzigjähriger im Jahre 380 verfaßte — leider besitzen wir sie nicht —, beweist das (S. 51 f. u. S. 160 f.). Die termini technici des Titels sind rhetorischer Herkunft und von da aus solche auch der stoisch philosophischen Diskussion geworden, speziell über das Πρέπον, das sich mit dem honestum zwar nicht deckt, ihm aber nahekommt, wie wir aus Cicero de off. I 93 ff. belehrt werden (T. I S. 65). Für die manichaeische Auffassung von der natura corporis, der natura animi und der natura divina waren sie unentbehrlich. T. beschäftigt sich daher sehr eingehend mit dem Inhalt der Erstlingsschrift, rekonstruiert ihren Aufbau S. 54 und erweist S. 353 die ciceronischen Bezüge aus de fin IV 13 und 15. die in Augustins Rückblick auf das Werk seiner Jugend noch durchschimmern. — Die Begegnung des neunundzwanzigjährigen Augustinus mit dem manichaeischen Bischof Faustus führt zu einer heilsamen Enttäuschung (S. 69 f.), die sich steigert unter dem Eindruck der vom Manichaeismus betriebenen Kritik am Neuen Testament (Conf. V 11,21, Test. S. 71) und seiner conception anthropomorphique de Dieu, gegen die sich Augustinus das Rüstzeug holt aus Cicero de nat. deor. II. Die Belegstellen findet der Leser bequem auf Tafel II S. 353. Kein Zweifel: die Polemik gegen die manichaeische Irrlehre ist durch Ciceroléktüre befruchtet: les deux esprits se sont attachés à des problèmes analogues et les ont travaillés de manière semblables (S. 79). Damit sind wir angelangt am III. Kapitel: Le scepticisme académique de Cicéron: De Rome Augustin gagne Milan (S. 81). Der manichaeische Materialismus ist noch nicht überwunden, aber au sujet de l'Écriture il croirait plutôt à la doctrine catholique (S. 92). Die Exegese des Alten und Neuen Testamentes, wie er sie jetzt als Hörer der Predigten des Ambrosius vernimmt, gibt dem Glauben seiner Kindheit neue Nahrung. Dieser Kanzelredner war ein anderer als der hohle Schwätzer Faustus. Rhetorische Form und Gedankengut standen in Einklang, es wehte platonischer Geist aus dem Munde des Ambrosius. Der Hymnus auf die Schönheit des menschlichen Körpers und die Zweckmäßigkeit der Anordnung aller seiner Teile war das Thema der Predigt vom Karsamstag 386, Klänge, die von Posidonius auf Cicero und von diesem auf Ambrosius übergegangen waren und in Augustinus widerhallten bei der Lektüre der Bücher de natura deorum (S. 121 f. mit vielen Belegen). Und wie steht es um den Tod dieses Lei-

* T. führt in seiner Literaturübersicht S. 365 diese Schrift mit auf; sie war ihm aber leider nicht greifbar. Gerade für seine Zwecke hätte sie ihm wertvolle Dienste leisten können, u. a. gegen Zielinski und Harnack, die beide aus der Stelle der Confessiones falsche Schlüsse gezogen haben (S. 20 Anm. 1).

bes, um die animae corporisque secessio? Problem der Predigt de bono mortis aus dem gleichen Jahre. Problem der ersten Tusculanae Ciceros, die Augustinus sehr gut kannte (S. 123, daselbst die wörtlichen Anklänge). Wer die Frage aufwarf, ob der Tod ein malum oder ein bonum sei, konnte sich nicht vorbeidrücken an der immortalitas animi, an der Frage nach der Vergeltung im Jenseits, wie sie Cicero seit dem Somnium Scipionis mehrfach wieder aufgegriffen hat. Die analogen Stellen sind hinreichend bekannt (S. 124–26). Ambrosius „maintenait son auditeur dans un climat cicéronien" (S. 127). Wenn es ein Fortleben nach dem Tode gibt, dann kann es nicht für jeden das gleiche sein, es muß unterschiedlich sein, je nach dem Wertgehalt, den das irdische Leben in Handel und Wandel aufzuweisen hat. Das Schicksal des Menschen kann nicht letzten Endes in den Sternen geschrieben sein. Was also ist zu halten vom Fatum? Hat die Konstellation, unter der der Mensch ins Leben tritt, Einwirkung auf sein Handeln? Vermag die Mantik dieses vorauszusagen? Schon im Gespräch mit Nebridius in Carthago waren solche Fragen erörtert worden, jetzt tauchten sie zwangsläufig wieder auf (Conf. VI 10, 17), der gelehrte Arzt Vindicianus ergänzt sie von der medizinischen Seite her (S. 101), und Ambrosius spricht in seiner Predigt vom ungleichen Lebensablauf der Zwillinge so wie Augustinus (Conf. VII 6, 10; c. D. V4) über Esau und Jacob, so wie Cicero de div. II 90 über Procles und Eurysthenes (S. 102). Und wie ist es bestellt um das Reich der Träume? War nicht Monika nach Mailand gekommen, und flehte sie nicht zu Gott, daß er ihr in einem Traum etwas prophezeie „de futuro matrimonio meo"? (Conf. VI 13, 23). Wie kommen Träume zustande? Sind sie physisch, sind sie seelisch bedingt, hat die Gottheit ihre Hand im Spiel? Was sagt die Philosophie darüber aus? Augustinus hat Ciceros Lucullus, hat de divinatione nachgeschlagen (S. 104 ff.). Den Glauben an die Existenz und Providenz Gottes hatte er nie preisgegeben (semper credidi . . . Conf. VI 5, 8), die Lektüre des zweiten Buches de natura deorum konnte ihn nur bestätigen und so verstärken (S. 107), was ihm fehlte; und worüber Ciceros uneinheitliche Stellungnahme (S. 111 genaue Übersicht) ihm keine Klarheit verschaffte, war die Erkenntnis der natura divina (S. 115 und 128), „Voilà: le point vif de l'inquiétude d'Augustin: la metaphysique de l'esprit" (S. 128). Es brannte in ihm (S. 136, 157, passim) nach philosophischer Vertiefung: „sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem uxoris honorisque illecebra detinebar" (de vita beata 1, 4). Neuer Horizont winkte, wenn es gelang, den eingefleischten Ehrgeiz, den Drang nach Erwerb, ja schließlich die „cathedra mendacii" (S. 139) hinter sich zu lassen. T. verfolgt diesen ciceronisch-christlichen Läuterungsprozeß im IV. Kapitel (S. 131–154) und die seit der Hortensiuslektüre zu beobachtende Kontinuität trotz unverkennbarer Hemmungen (S. 150), deren schwierigste im Durchbruch zur continentia (S. 142) liegt. Noch taumelt Augustinus von Begierde zu Genuß, wird der jetzt Einunddreißigjährige zur Ruhe kommen? Er greift zur Übersetzung des Plotin, die Marius Victorinus verfaßt hatte: „Plotin offrait au rhéteur de Milan la notion de l'esprit, que saint Ambroise déjà lui avait fait entrevoir, et la solution du problème du mal" (S. 159). Befreiung von der Konzeption der Jugendschrift de pulchro et apto, Befreiung vom Manichaeismus, gefördert durch Simplicianus' Auslegung des Plotin im Lichte der Geheimen Offenbarung des Johannes und der Briefe des Paulus (S. 162 f.). Jetzt erst wuchs der unablässige Sucher nach Wahrheit über alles Bisherige hinaus, in der Erkenntnis, daß Gut und Böse nicht nur Kategorien der Moral sind, sondern existentielle Realitäten, zu deren Bewältigung der Mensch nicht gelangen kann ohne den Einbruch der Gnade. Augustinus landet wieder bei Paulus (contra Acad. II 2, 5. T. S. 158, S. 167): „il revient vers la religion de son enfance": „intravi in intima mea" (conf. VII 10, 16 und cont. Acad. l. c. S. 166 „prorsus totus in me redibam"). Das Wogen in seinem Inneren, die Entscheidung zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden konnte nur enden in Verzweiflung oder in einer Gnadenstunde, die ihm geschenkt wurde im Garten zu Mailand. Es war der Sieg des credo, es war la découverte de la vérité, die zu suchen und endlich zu finden ihn unbändig verlangte seit dem Erlebnis des Hortensius. Am Ariadnefaden dieser Schrift hatte er sich entlang getastet durch das Labyrinth der Irrungen und Wirrungen, denen wir mit Testard nachgegangen sind. Wir stehen am Ende des ersten Teiles seines Buches, der mit den Worten schließt: „Son christianisme apparaît comme greffé sur l'Hortensius, auquel dès lors le Christ ne manque plus."

I. Band, Teil II S. 179 ff.

Der Verf. eröffnet diesen Teil mit methodologischen Vorbemerkungen. Seine Untersuchungen werden sich nicht sowohl darauf erstrecken, in wieweit sich Augustinus, sei es direkt, sei es aus zweiter Hand, auf Cicero beruft, als vielmehr darauf, welche Bedeutung den Zitaten zukommt im Gang der Entwicklung Augustins (S. 180): „au lieu de compter, on tentera d'apprécier." Die Zahl der Zitate – im Gesamtwerk Augustins 405 – wird in der Fußnote angegeben für jedes Werk. Die Werke selbst reihen sich aneinander in chronologischer Abfolge, so daß also ihre Aufzählung beginnt mit der Schrift contra Academicos, der frühesten von allen uns erhaltenen Schriften. Der jeweils zugrunde liegende Text ist im zweiten Band nachzulesen. Daselbst werden auch Parallelen angeführt, die aus dem Gesamtwerk Ciceros heranzuziehen waren. Drucktechnische Variation läßt sofort erkennen, worauf es dabei ankommt. Man muß also zu den Ausführungen im zweiten Teil des ersten Bandes stets das Répertoire zur Hand nehmen. Von den Frühschriften ist de immortalitate animae ohne Zitat. Sehr sorgfältig geht T. auch auf Werke ein, deren authenticité a été contestée (S. 188); das geschieht immer unter Wahrung ihres zeitlichen Ansatzes. So zeigt T. z. B. gleich an der Schrift contra Academicos die Verteilung der Zitate aus dem Hortensius und den Academica in der Weise auf, daß das Fortwirken des im Hortensius geäußerten Skeptizismus auf Augustinus deutlich wird. In den élan vers l'idéal, den die Lektüre des Hortensius in Augustinus hervorrief, mischt sich eben das durch den Skeptizismus ausgelöste retardierende Moment und begleitet Augustinus weiter, um erst in Cassiciacum seine Wirkung für immer zu verlieren. „Augustin demeurait donc comme paralysé entre deux thèses." Für das Fortwirken Ciceros bis in die Bischofszeit ist es bezeichnend, daß die Confessiones 14 Zitate aufweisen, die sich auf Buch 1–10 verteilen. Ob unter diesen das Postulat des copiose ornateque dicere direkt auf Tusc. I 7 schließen läßt, wird man mit Sicherheit nicht behaupten können. Es war wohl Erbgut der rhetorischen Disciplin, eben wieder das oben über de off. II 51 Gesagte, allerdings Ciceronisches Erbgut. Die Rhetorik trat in den Dienst der Kanzel und der doctrina Christiana, die der Prediger, geschult in den Stilformen, nicht nur zu verkündigen, sondern zu der er den Hörer auch hinzureißen hat. Voraussetzung für den Erfolg ist nicht nur eindringliches Studium, sondern vor allem vorbildlich sittliches Leben. Das prodesse und das delectare findet seine Krönung im zur Tat antreibenden flectere, Zielsetzungen, die Augustinus Ciceros orator entnimmt (Band II S. 27–29). Die sehr aufschlußreiche Behandlung der bis in die letzte Zeit Augustins reichenden 276 Briefe läßt klar erkennen, daß Aug. sein Leben lang Cicero gelesen und sich auf ihn berufen hat (S. 203). Es muß genügen, auf die Übersicht im Répertoire S. 89–112 hinzuweisen. Es ist interessant, wie

Testard zu dem VII. Kapitel, dessen Inhalt wir mit obigen Ausführungen in großen Zügen wiedergegeben haben, in dem folgenden VIII. Kapitel gleichsam eine Gegenprobe anstellt, indem er nicht von Augustinus an Cicero, sondern von Cicero an Augustinus herankommt, um festzustellen, welche Werke Ciceros für Augustinus von bleibendem Interesse waren. Er gelangt auf diesem Wege schließlich zu dem Cicero, den Augustinus „paraît à peu près ignorer" (S. 205). insofern die von dem Christen aufgefangenen und auf die verschiedensten Werke seiner Gesamtproduktion wirksam gewordenen Strahlen sich jetzt wieder in ihrem Brennpunkt sammeln und nun erst sub uno aspectu erkennen lassen, welches Maß von Bedeutung für die geistige Gestalt Augustins Cicero zukommt. Die Untersuchung geht, wie nicht anders zu erwarten ist, vom philosophischen Schrifttum Ciceros aus, auf das insgesamt 266 Zitate fallen. Herausheben möchte ich die starken religiösen Antriebe, die Augustinus aus Buch I und II de natura deorum empfangen hat (S. 212), und die de civ. Dei V 9 nachzulesende Stellungnahme zur Mantik- und Fatumlehre (Cicero de fato § 40), die tief in das Problem der Willensfreiheit eingreift (S. 280). Augustinus befindet sich hier in Opposition zu Cicero, wenn er u. a. sagt „et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est" (s. Repertoire II S. 48), und wenn er fortfährt „si est praescientia futurorum, sequentur omnia, quae connexa sunt . . .", so wendet er sich wieder gegen die de fato 31 behandelte Lehre von der naturalis colligatio, derzufolge omnia conserte contexte fiunt. Es ist die bekannte stoische Doktrin von den συγκαθειμαρμένα, um die es hier wie dort geht, bei Augustinus im katholischen Sinne, wonach Gott die Ursache aller Ursachen ist: negare praescientiam heißt negare Deum. Offenbar hat Ciceros Schrift Augustinus zu schärfstem Widerspruch gereizt, was wir noch mehr verfolgen könnten, wenn de fato nicht als Torso vorläge.

Für die rhetorischen Schriften und die Reden mag es genügen, auf die Zusammenstellung der Zitate (S. 215—219) hinzuweisen. Es handelt sich da überwiegend um Dinge, denen im Zuge der inneren Entwicklung Augustins keine wesentliche Bedeutung zukommt. Immerhin entbehrt es nicht des Interesses, auch in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht, daß manche Reden bei Augustinus überhaupt nicht erwähnt werden: pro Sexto Roseio, pro Cluentio, pro Murena, pro Sestio, das ganze Corpus der Philippicae. Denn für diese besagt der IV[5] vorkommende Ausdruck patricida patriae, den auch Augustinus de patientia gebraucht, gar nichts. Daß T. bei einer so gängigen Redensart wie radicitus evellere an de domo 34 denkt, dürfte abzuweisen sein. Die im Répertoire S. 87 erwähnte Stelle aus Augustins contra Jul. VI 17 weist inhaltlich auch nicht auf de fin. V 74, sondern auf nat. deor. 121 zurück. Damit scheidet also auch die Rede pro domo aus. — Unter die in der Sammlung der Briefe Augustins nachweisbaren Anklänge an Cicero rechnet T. im Répertoire S. 89 auch die in Ciceros Briefen dreimal begegnende Redensart quod in buccam venit. Als Formel des sermo vulgaris ist sie so üblich, daß man aus ihrer Verwendung bei anderen Autoren (z. B. auch in den Briefen des Hieronymus, wo sie in acht Fällen vorkommt) nicht auf Anlehnung an Cicero schließen muß. (Vgl. auch Band I S. 228 Anm. 3.)

Nach einem summarischen Blick auf die Bedeutung Augustins für das Nachleben Ciceros (S. 219–229) stellt T. in Kapitel IX die Werturteile über Cicero zusammen und faßt die Details S. 251 ff. in eine Synthese, die Lob und Tadel gegeneinander abgrenzt: Bewunderung für den Schriftsteller als solchen, maßvolle Haltung gegenüber dem Philosophen in Cicero, wobei Anerkennung gelegentlicher Annäherung an christliche Lehren, Mißbilligung der Einstellung des Augurs Cicero zum Augurenwesen und den Veranstaltungen von Spielen (S. 237, 239; besonders zu Ehren der Göttin Flora, Verr. V 36), schärfste Kritik an seiner Inkonsequenz: „sa pensée de Dieu est contradictoire" S. 242.

— Kapitel X behandelt sehr ausführlich die Zitierweise Augustins und im Zusammenhang damit die Frage, ob und inwieweit daraus Gewinn zu ziehen ist für die Textkritik. Wie verhalten sich die Zitate zur Überlieferung in unseren Cicerotexten? Eine bisher nicht nur für Augustinus, sondern auch für andere christliche Autoren vernachlässigte Untersuchung.

Für Ambrosius z. B. läßt sich der Nachweis erbringen, daß Ciceros Schrift de officiis ihm in einem bereits interpolierten Text vorlag. T. geht an das Problem heran, beginnend mit dem Einzelwort, wie subdocere, repuerascere (II S. 16, S. 23), fortschreitend zur Phrase, zum synonymen Ersatzwort, zum terminus technicus in Rhetorik (z. B. κλῖμαξ) und Philosophie (z. B. πάθος), zur Vereinfachung, Abkürzung, Modifikation, Transposition, zur wörtlichen Übernahme größeren Umfanges usw. Treue und Freiheit waltet allüberall in vielfachem Wechsel und Wandel. Nicht alles, was T. als Zitat aus einer Schrift Ciceros registriert, wird man als solches gelten lassen, z. B. eine Etymologie wie virtus a viro denominata (II S. 107 u. 110) war wohl jedem Römer geläufig. Das Wort ἄνθρωπος deutet bereits Plato Cratyl. 399 C als „der aufwärts Blickende". Seitdem macht diese Erklärung ihren Weg in lateinischer Wiedergabe über Cicero zu Laktanz, der Inst. div. II 1 sagt: ἄνθρωπον Graeci appellarunt, quod sursum spectat; Augustinus C. D. 22, 24 ita creatus homo, erecta in caelum corporis forma, Cicero im Somnium 8 u. nat. deor. II 140. Man sieht, die Deutung wird Allgemeingut. Die eloquentia in foro, in senatu, in contione ward im Christentum zur eloquentia sacra. Die dreifache Bestimmung ihrer Aufgabe bleibt, aber Augustin setzt an die Stelle des probare die Funktion des docere (S. 268 u. 279, 330). So wenigstens meint T. Demgegenüber darf aber verwiesen werden auf Cicero de opt. gen. dic. § 3 „docet, delectat, permovet". Als bewußte Modifikation in christlichem Geiste sieht T. den Ersatz von aegritudo durch tristitia und die Verdrängung von libido (wegen seines spezifisch erotischen Sinnes) durch das mehr dem spirituellen Bereich angehörige Wort cupiditas an (S. 279). Semasiologische Differenzierung gilt auch für praecedo an Stelle von antecedo (S. 278), ersteres graduell, letzteres temporal. Der ciceronischen Antithese fatum ⟷ potestas stellt Augustin die Distinctio zwischen potestas und voluntas gegenüber, quoniam potestas est Dei (Psalm 61, 12 S. 280). T. bespricht unter Bezugnahme auf Ciceros Übersetzung des platonischen Timaeus den Bedeutungswandel von anima (Tim. 13). Augustin greift aber hier das Wort nicht aus Cicero auf, sondern spricht wie Plato von ὕδωρ und ἀέρα von aqua und aer. Im Timaeus wie in nat. deor. II 138 ist anima = ἀήρ. Doch „le sens du mot anima a évolué (S. 282) sous des influences chrétiennes." Den gleichen Vorgang zeigt die Verwendung von bonus statt probus (Tim. 9), Erhebung eines moralischen Begriffes in metaphysische Sphäre (S. 283), sowie von creare, bzw. condere, an Stelle des materialistisch anmutenden generare (S. 282): charismatische Beseelung herkömmlichen Sprachgutes durch Augustinus; in alten Schläuchen neuer Wein! Nichts wäre verkehrter, als in solchen Fällen die Überlieferung unserer Handschriften ändern zu wollen (vgl. S. 319). In der Sprache stehen sich zwei Welten gegenüber, so wie in antiker und christlicher Kunst und Musik. Es wird daher auch kaum unbeabsichtigte Transposition sein, wenn Augustinus Wortfolge in verändertem Rhythmus aufweist (S. 274). Er will damit das Ohr des Lesers einfangen. Aber er begnügt sich nicht mit diesem akustischen Mittel. Seine Art, Zitate dem Leser zu präsentieren, hat oft etwas Berechnendes oder, wohl besser gesagt, etwas von wohlgemeinter Einstimmung an sich. T. handelt davon im XI. Kapitel. „Augustin commence par préparer l'esprit du lecteur à entendre le texte ... lui donnant toute la portée qu'il souhaite" (S. 294). Es ist ein psychagogisches Mittel, das sowohl vor wie nach dem Zitat — hier als Réflexion postérieure — wirken soll (S. 294). Kann T. doch sogar eine dem flüchtigen Leser scheinbar nebensächliche, nicht unter ausdrücklicher Namenbenennung erfolgende Zitierweise verfolgen und darin Methode erkennen. Augustin unterscheidet sehr wohl zwischen Erwähnen und Verschweigen des Namens Cicero, je nach Opportunität (S. 297). Es kommt sehr darauf an, auf wen er wirken will (S. 309).

Verfolgt man die ständige Variation nach Form und Tendenz, so ergibt sich ein souveränes Schalten und Walten mit dem geistigen Gut des herangezogenen Autors in dem immer gleichen Verlangen, die Wahrheit zu erkennen.

selbst zu wachsen und andere dem gleichen Ziele zuzuführen. Wo die vorgefundene Form zerspringen muß, liefert sie Bausteine für den Tempel des Gottes, den Augustinus lange gesucht und endlich gefunden hat.

Wir schulden den Bemühungen Testards um die Textkritik noch ein kurzes, die obigen Beispiele ergänzendes Wort. Das Problem wird S. 317–331 in einer Weise behandelt, die man beispielhaft für indirekte Überlieferung überhaupt ansehen darf. Es ist ja leider so, daß wir zur Rekonstruktion etwa des Hortensius oder der Schrift de re publica auf Zitate angewiesen sind. Das aber zwingt zur Frage, inwieweit können sie den verlorenen Text ersetzen, besonders dann, wenn der zitierende Autor keine ausdrückliche Indikation dafür bietet, ob er wörtlich oder aus dem Gedächtnis oder nur in Anlehnung an die Vorlage referiert. Wo es sich um den Gedankengang des Originals verändernde Zitate handelt, ein Fall, mit dem man bei dem christlichen Autor zu rechnen hat, liegt das Problem, wie wir sahen, einfach, auch dann z. B., wenn an seinem komplexen Thema nur Teile herausgegriffen werden, auf die es Augustin gerade besonders ankommt, so daß er Beiwerk nicht in seine Erörterung aufnimmt, das aber mit zum Inhalt des Originals gehört. Ein Beispiel dafür s. S. 275, die Auseinandersetzung zwischen Cotta und Velleius um den deus beatus (nat. deor. I 114). Hier können wir entscheiden, weil der Wortlaut der Stelle sowohl bei Augustinus wie bei Cicero vorliegt (vergl. Mem. S. 105). Bei einem uns so trümmerhaft handschriftlich überkommenen Werk, wie de re publica, ist es immer fraglich, ob Zitate als treue Wiedergabe verlorener Stellen anzusehen sind und als solche einwandfreie Bestandteile des Originals bilden. Hier beanstandet T. mit Recht das Verfahren in den Editionen von Müller und Baiter-Halm als „abus fait du texte de saint Augustin pour retrouver celui de Cicéron" (S. 325 und Rép. S. 76). Sehr eingehend untersucht er ab Seite 321 de inventione II 159 II = Rép. S. 18 ff. im Verhältnis zu der Wiedergabe des ausgedehnten Passus in de diversis quaestionibus. Für diese Ausführungen kann er sich sogar auf fünf von ihm selbst eingesehene Hss. des Augustintextes berufen. Es ergibt sich, daß die beiderseitige Überlieferung eine erhebliche Anzahl von Varianten aufweist, die zu dem Schluß berechtigen, daß eine Contamination stattgefunden hat, in der Abschreiber bald Augustinus durch Cicero, bald diesen durch jenen berichtigen zu können geglaubt haben (S. 328).

Der nunmehr folgende Schlußteil (S. 333 ff.) ist die eigentliche Krönung. Cicero und Augustinus, zwei Männer von vielseitigem Interesse, beide die glänzendsten Repräsentanten ihrer Epoche und griechisch-römischen Geistes überhaupt, wie könnte es anders sein, als daß sie einander begegnen? (S. 335). Konvergenz in der Fragestellung, Divergenz in der Antwort! Auf dieser Grundlage erhalten wir von T. ein meisterhaftes Porträt der beiden Charakterköpfe (S. 337 ff.). Beide schöpferisch im Gebrauch der Sprache, beide, von der Rhetorik ausgehend, zur Philosophie bekehrt, beide Erzieher, der eine in de oratore, der andere in der doctrina christiana, beide Staatsdenker, dort der Humanist, hier der Christ, beide reich an bittersten Enttäuschungen, beide in einer Zeitenwende. Viel wesentlicher als diese Koinzidenzen ist die geistige Struktur der beiden Männer, wie sie sich im Stil und im gedanklichen Ausbau widerspiegelt. Augustinus läßt den Leser an seinen Reflexionen teilnehmen und zwingt ihn zum Mitgehen bis ans Ende, das aus tiefen seelischen Wehen geboren wird, „Cicéron propose ce qu'il pense au lieu d'entrainer à penser avéc lui" (S. 343 f.). Augustinus bohrt in die Tiefe, aus der Kristall geborgen wird, Cicero haftet an der breiten Oberfläche, dort muß das Wort in ständigem Wechsel Hilfsdienst leisten für das Thema, hier erschöpft sich das Thema bereits im Wort. T. formuliert das so: „Augustin cherche en écrivant sa propre pensée, Cicéron ne cherche plus sa pensée, il sait avant d'écrire ce qu'il va dire." Nie verbirgt sich in seinem philosophischen Schrifttum der Redner Cicero. Wie steht es um die Belastungsproben, die beide zu bestehen hatten? Auch sie fordern zu einem Vergleich heraus (S. 346). Der eine scheitert in seiner Laufbahn, der andere steigt auf bis zum Hirtenamt, Cicero verliert die Tochter, Augustinus den Sohn, aber einer Trostschrift bedurfte er nicht, denn Vater und Sohn hatten sich bereits zum Christentum hingefunden. Der unbeirrbare Glaube an Gott und das demutsvolle Vertrauen auf das Walten seiner Gnade waren andere Mächte als das philosophische Raisonnement. Für Augustinus war der Rückblick auf die vita ante acta die Erkenntnis, daß gerade die Irrwege Wege zu Gott sein sollten, Wege zur Rückkehr in den Glauben seiner Kindheit. Ciceros Rückkehr in die Arena des politischen Kampfes war eine Selbsttäuschung, war die Selbstauslieferung an den Henker. Die Selbstanalyse Augustins war ein geistig-seelischer Vorgang, eine Besinnung auf die vita aeterna, die Ciceros ein Traum vom irdischen und vergänglichen Glanz der vita humana: er, für jeden, der sich ihm naht, ein offenes Buch ≙ Augustinus, weil ein Gedanke Gottes, ein Mysterium. Nochmals läßt T. im Schlußkapitel die beiden Titelträger seines Buches am geistigen Auge des Lesers vorüberziehen. Wir sehen sie fast leibhaftig auf dem Wege retour sur soi. Der eine landet immer wieder bei sich selbst, der andere weist über sich hinaus, jener dem Zeitlichen verhaftet und schließlich resignierend, dieser im Rückblick sich erkennend und im Aufblick sich vollendend. So der Ausklang des Buches.

Paffendorf (Erft) Karl Atzert.
Kreis Bergheim.

Fleckenstein, Joachim Otto, **Gottfried Wilhelm Leibniz.** Barock und Universalismus. Ott Verlag, Thun-München, 1958. 200 S. Leinen sFr. 15,45, DM 14,90.

Das Werk erscheint als Band 2 der Sammlung „Plinius-Bücher – Leben und Lehre großer Forscher". Der Verfasser wirkt als Privatdozent für Astronomie und Geschichte der Mathematik an der Universität Basel und verfügt somit über die Voraussetzungen zu einem solchen Unternehmen.

Es handelt sich nicht um eine Biographie im üblichen Sinne, sondern um die Darstellung der geistesgeschichtlichen Bedeutung des großen Denkers. Hauptthema ist das Ringen um die Erweiterung der naturwissenschaftlichen und mathematischen Forschungsmethoden, insbesondere in den Fragen des Kontinuums und des unendlich Kleinen. Die Bemühungen von Galilei, Cavalieri, Descartes und Pascal erhalten in der Infinitesimalrechnung von Leibniz ihren Abschluß. Dazu treten die Auseinandersetzungen über Tradition und Fortschritt, Glaube und Wissen, über den gegenständlichen Wert der Begriffe, über die Beilegung der konfessionellen und politischen Gegensätze. Das Leben Leibnizens verzehrt sich in einem unerhörten geistigen Einsatz für diese großen Anliegen. Und doch war dieses Leben weitgehend ein Scheitern. Selbst seine bedeutendste Leistung, die Infinitesimalrechnung, wurde ihm von seinen Zeitgenossen streitig gemacht. „Wie ein Ausgestoßener mußte er von diesem Erdenteil der Welt scheiden, die er für die bestmögliche aller wirklichen Welten erklärt hatte" (190).

Der Verfasser verrät eine gründliche Kenntnis auf den verschiedensten Gebieten der damaligen geistigen Strömungen, und die Darstellung ist auch außerhalb seines engeren Fachgebietes im allgemeinen sehr zuverlässig. Doch seien einige Bemerkungen und Richtigstellungen erlaubt. Obwohl die Schrift im Vorwort eine „publizistische Vulgarisierung" genannt wird, scheint bisweilen zu wenig Rücksicht auf die

Leserschaft genommen. So ist etwa die „moderne Epsilontik" (112) nur für den Mathematiker ein Begriff. Nicht zutreffend ist die Behauptung, daß die Absicht als Gesichtspunkt der moralischen Beurteilung von Handlungen dem Mittelalter „ungeheuerlich" erschienen wäre (43). Vergl. dazu etwa Thomas v. Aqu., Summa theol. I 2ae, q. 19, a. 7. Unzutreffend ist auch die Bemerkung S. 96, daß „alle die modernen Algebren der Logik" auf Leibniz zurückgehen. Die logischen Schriften von Leibniz wurden nämlich erst um 1900 entdeckt, nachdem Boole, De Morgan und andere ihre „algebraischen" Methoden der Logik unabhängig von Leibniz bereits entwickelt hatten. Mit Recht wird zwar mehrfach betont, daß das Herausgreifen der gemeinsamen Merkmale „aus einer Menge von Einzelexistenzen" zur Bildung der Allgemeinbegriffe führe. Diese Auffassung entspricht jedoch nicht, wie der Verfasser glaubt, der aristotelisch-scholastischen Abstraktionslehre. Diese letztere führt das Entstehen der Allgemeinbegriffe nicht auf einen Vergleich mehrerer Einzeldinge zurück, sondern auf das Wirken des intellectus agens.

Der Gegensatz von „substanziellem" (bzw. „prädikativem") und „funktionellem" Denken durchzieht sozusagen als ein Hauptmotiv die gesamte Darstellung. Mehrfach wird dem ersteren der erkenntnistheoretische Realismus zugeordnet, dem letzteren der Nominalismus. Leibniz überwindet nach dem Verfasser in seiner Monadenlehre die Spannung zwischen den zwei genannten Formen des Denkens. Bei der Gegenüberstellung dieser zwei „Denkweisen" vermißt man durchgehends das Sichtbarmachen der dahinterliegenden Probleme. Größere Klarheit in diesem Punkte würde das Studium des Buches entschieden erleichtern. Gibt es denn zwei verschiedene „Logiken", eine „Substanzlogik" und eine „Relationslogik", wie sie S. 28 genannt werden, und wie verhalten sie sich zueinander? So wird mancher Leser fragen. Drei Gesichtspunkte scheinen hier nicht genügend auseinandergehalten: Logisch betrachtet verfügt unser Erkennen über zwei Aussagearten, über das prädikative und das Relationsurteil, die zu ein und demselben logischen System gehören. (Die Naturgesetze und die mathematischen Formeln sind Sonderfälle des Relationsurteils.) Diesen beiden entsprechen in der Gegenstandswelt Sachverhalte von verschiedenem Kompliziertheitsgrade, wobei das Subjekt der prädikativen Aussage durchaus nicht immer eine Substanz meint (metaphysische Betrachtung). Endlich entspricht dem Unterschied der beiden Aussagearten weder grundsätzlich noch tatsächlich der Gegensatz von Realismus und Nominalismus (erkenntnistheoretische Betrachtung). Von einer „Spannung" zwischen zwei Weisen des Denkens, von zwei „Logiken" und von einer „Substanzlogik", sollte daher nicht gesprochen werden. Übrigens behandeln schon Aristoteles und die mittelalterlichen Logiker die prädikative Aussage mit Hilfe von Variablen als Funktion! – Beim Johanneszitat S. 36 unterlief ein zweifaches Versehen.

Beckenried (Schweiz). Julius Seiler.

Schmaus, Michael, **Katholische Dogmatik**, Bd. IV, 2: **Von den Letzten Dingen.** 5. Aufl., Max-Hueber-Verlag, München 1959, gr. 8°, XX u. 748 S., brosch. DM 26,-, geb. DM 29,80.

Nunmehr liegt auch der eschatologische Band der Katholischen Dogmatik von M. Schmaus in neuer, fünfter Auflage vor. Was an ihm schon bei einem ersten Vergleich mit der älteren Auflage sofort in die Augen fällt, ist sein bedeutend vergrößerter Umfang. Er ist von 280 auf 748 Seiten angewachsen. Das weist schon darauf hin, daß der in ihm behandelte Stoff nicht nur eine gründliche Umarbeitung, sondern auch eine beträchtliche Erweiterung erfahren hat. Es dürfte kaum einen größeren Abschnitt in der früheren Auflage geben, der unverändert in die neue übernommen worden wäre. Das wachsende Interesse an Fragen der Eschatologie und die lebhafte Diskussion über eschatologische Probleme in den letzten Jahren hat den Verf. veranlaßt, eine, man kann wohl sagen, ganz neue Darstellung zu schaffen. Wie in seinem Werke „Von den letzten Dingen" wird auch hier die allgemeine der besonderen Eschatologie vorangestellt, obwohl Verf. im Vorwort selbst gesteht, daß auch dabei Nachteile mit in Kauf genommen werden müssen. Den Auftakt zur Behandlung der eigentlichen Eschatologie bilden längere Ausführungen über die Zeithaftigkeit und Geschichtshaftigkeit des Menschen und der Heilsoffenbarung Gottes (S. 4–69). Als Inhalt und Sinn des göttlichen Offenbarungswirkens wird in einem folgenden Abschnitt das Reich Gottes herausgestellt (S. 70–114). Besonders jene Probleme, die bei der theologischen Diskussion über eschatologische Fragen in den letzten Jahren im Vordergrund des Interesses standen, vor allem die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Toten, haben in der neuen Auflage eine ausführlichere Behandlung gefunden. Im Anschluß an die Schrift- und Traditionslehre über die Unsterblichkeit der Seele werden auch die Vernunftgründe für diese Wahrheit entwickelt, und zugleich wird ein Überblick über die falschen Unsterblichkeitslehren gegeben. Nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch wertvoll sind die Ausführungen über das Ethos des Sterbens (S. 412–431). Der Fegfeuerlehre ist ein kurzer Abschnitt über Fegfeuer und Letzte Ölung eingefügt.

Manches wird in dieser Auflage unter ganz neuen Gesichtspunkten gesehen. So ist vor allem das christologische Gepräge der Eschatologie durchgängig und eingehend herausgearbeitet worden. „Die Letzten Dinge werden", wie es im Vorwort heißt, „verstanden und dargestellt als Integration der Person und des Tuns Christi zur Ganzheit seiner selbst, nicht im Sinne eines Panchristismus, sondern im Sinne jenes Geheimnisses, welches wir mit dem Worte corpus Christi mysticum umschreiben." Damit ist von selbst für viele Wahrheiten eine neue Tiefensicht und verstärkte Leuchtkraft gegeben. Ausgiebig werden auch in diesem Bande neuere Autoren herangezogen, u. z. nicht nur Theologen, sondern vor allem auch Religionshistoriker und Philosophen. Reiche Literaturangaben zu den einzelnen Paragraphen sind am Schluß des Bandes zusammengefaßt, soweit nicht im Laufe der Darstellung schon besonders einschlägige Werke genannt wurden. Ein Schriftstellen-, Personen- und Sachregister beschließt den Band. Sicher wird dieser Band, dessen Ausformung weithin durch die theologische Diskussion eschatologischer Probleme in den letzten Jahren bestimmt ist, nicht wenig dazu beitragen, das Interesse an diesen Fragen lebendig zu erhalten und ihre Klärung weiter zu fördern.

Paderborn. P. Julian Kaup O.F.M.

Riedlinger, Helmut, **Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters** (Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters, Bd. XXXVIII, Heft 3), Münster/Westf. 1958, XXVIII und 416 Seiten, kart. DM 35,—.

Das Jahr 1958 brachte aus dem Gebiet der Geschichte der Hoheliedauslegung zwei ausgezeichnete Forschungen aus der Feder eines Philologen und eines Theologen: die Habilitationsschrift „Hohelied-Studien" von F. Ohly (Steiner-Verlag, Wiesbaden) und die Freiburger Dissertation von R. Dieses Zusammentreffen läßt schon erkennen, daß beide Arbeiten als Beiträge zur Geschichte der Theologie und der Frömmigkeit erwartet und von den Fachkreisen begrüßt wurden.

Auf Grund der das Gebiet der mittelalterlichen Bibelkommentare erschließenden Forschung von F. Stegmüller, der auch die Untersuchung angeregt hat, wendet sich R. dem Hohenlied, das nach den Psalmen und den Paulusbriefen wohl am meisten kommentiert wurde, mit einer theologi-

schen Fragestellung zu. Er untersucht in einer historischen, von dem heute vielerörterten theoretischen Problem absehenden Darstellung das Ekklesiologische, näherhin die Makellosigkeit der Kirche. Die Kirche steht ja in den ekklesiologisch gerichteten Hoheliedkommentaren in der Mitte, in den mystisch oder marianisch gehaltenen Kommentaren am Rande des Blickfeldes oder wenigstens im Hintergrund. Die Fragen, die sich dabei stellten, rühren mitunter an die Grundlagen des Kirchenbegriffes. Die Kommentare, die unverdientermaßen zum größeren Teil in Vergessenheit geraten sind, dienen vorwiegend der Frömmigkeit – sie waren vielfach „Lehrbücher des christlichen Vollkommenheitsstrebens" (S. 41) –, sind mehr von der Mystik als von der nüchternen Theologie bestimmt und enthalten überwiegend Spiritualexegese. Häufig ist festzustellen, wie die Kommentatoren unter dem Zwiespalt der „sancta ecclesia" und den tatsächlichen religiös-sittlichen Zuständen, unter der Spannung zwischen dem Christen und der Sünde litten. Sie sahen und sagten vieles, was in der systematischen Theologie keinen Platz gefunden hätte. Der Auseinandersetzung mit diesem Problem in den Hoheliedkommentaren geht R. sorgfältig und behutsam nach. Dadurch wird nun die Vorstellung von der mittelalterlichen Theologie gerade nach der Seite des Lebens, nach der gelebten Bibelfrömmigkeit hin, vervollständigt, und so dient die Untersuchung auch dem sachgerechten Urteil über die Theologie des Mittelalters überhaupt. Insbesondere auch für die mittelalterliche Mariologie ist die Forschung von R. sehr ertragreich, da sie den schon bei Ambrosius grundgelegten und besonders mit Abt Rupert von Deutz zur Geltung kommenden Bezug des Hl auf Maria aufmerksam verfolgt.

Um die spirituellen Reichtümer der mittelalterlichen Hl-Literatur heben zu helfen, erfaßt R. zuerst die biblischen und patristischen Quellen, soweit sie nachweisbar Einfluß auf die mittelalterliche Hl-Erklärung ausgeübt haben (1. Teil: 9–68), und untersucht dann an Hand einer Fülle handschriftlichen Materials – das Verzeichnis nennt 140 benutzte und zitierte Hss – die mittelalterlichen, auch die anonymen Kommentare ab Beda bis Dionysius dem Kartäuser fast vollzählig, abgesehen von Fragmenten und Predigten über Einzeltexte des Hl (2. Teil: 8. bis 12. Jahrhundert [69–233]; 3. Teil: 13. bis 15. Jahrhundert [235–398]). Dabei gelingt es R. auch, manche literargeschichtliche Frage zu lösen oder einer Lösung näherzubringen. Ein Schlußwort faßt die literar- und die theologiegeschichtlichen Erkenntnisse zusammen (399–403) und weist auf die Bedeutung der in den Hl-Kommentaren enthaltenen Ekklesiologie in sich und für den Aufbau einer modernen Ekklesiologie hin. Neben dem Handschriften- und dem Personenverzeichnis wäre wohl auch ein Sachregister wünschenswert gewesen.

Die Untersuchung geht jeweils vom Verfasser eines Kommentars aus, um an seine Gesamtmentalität, an die literarische Art und die Quellen seiner Erklärung heranzukommen. Auf Grund der Auffassung von der Makellosigkeit der Kirche werden die Autoren zu Gruppen zusammengeschlossen und ihre Gedanken zum Thema in eigenen Abschnitten vorgelegt, z. B.: Die mariologisch orientierten Kommentatoren des 12. Jahrhunderts: Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor, Philipp von Harveng, Wilhelm von Newburgh, Alanus von Lille, St. Trudperter Hoheslied. Da die Haltung zum Problem von der Makellosigkeit der Kirche praktisch der Gesamtausrichtung der Kommentare entspricht, zeichnet sich in der Klassifizierung vielfach schon die Zugehörigkeit der Verfasser zu theologischen Richtungen und Spiritualitätsformen ab, z. B. Anselm von Laon und seine Umgebung (ekklesiologisch-moralische Orientierung), Zisterzienser, Viktoriner, Prämonstratenser und Benediktiner des 12. Jahrhunderts (moralisch-mystische Ausrichtung), die mariologisch orientierten Kommentare des 13. Jahrhunderts (von Alexander Neckam, Johannes Halgrin von Abbéville). So ist neben dem Überblick über die Anschauungen von der Makellosigkeit der Kirche zugleich eine erste zuverlässige Übersicht über die Geschichte der lateinischen Hl-Auslegung bis zum 15. Jahrhundert und damit eine Vorarbeit für eine Geschichte der Bibelerklärung des Mittelalters gewonnen. Wo die Auffassung eines Kommentators von der Makellosigkeit der Kirche dargestellt wird, ist R. immer darauf bedacht, das Eigene und Neue, das ein Autor beisteuert, vom Traditionsgut abzuheben, so daß gegebenenfalls die Entwicklung gut sichtbar wird. Hervorzuheben ist ferner, daß R. mehrere Predigten aus Handschriften ediert hat, etwa von Alexander Neckam (325–333), von Gottfried von St. Viktor (188–193), von Leonardus von Giffono (348–353). Zu diesen Vorzügen gesellt sich schließlich eine erfreulich klare Darstellung und ein leichtlesbarer und gefälliger Stil, wobei allerdings einige Ausdrücke („atemberaubend" in Verbindung mit „Synthese"; die fast regelmäßige Kombination von „spielen" mit „Meditation"; ein „schlagend gelieferter" Beweis: eine Dynamitladung) wohl doch des Guten zuviel sind.

Bei der noch zu leistenden Identifizierung der Verfasser von anonym überlieferten Kommentaren wäre daran zu denken, daß ein Dominikaner Fr. Hermannus Theutonicus nach den Katalogen von Stams, Upsala und des Laurentius Pignon einen Cantica-Kommentar geschrieben hat (G. Meerssemann O. P., Laurentii Pignon Catologi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum O. P. [Mon. Ord. Fr. Praedicatorum Historica, XVIII] Rom 1936, S. 30 n. 80; S. 65 n. 78; S. 75 n. 55 und 58). Auch dem Augustinereremiten Heinrich von Friemar wird von Trithemius und J. F. Ossinger ein „Liber super Cantica Canticorum" zugeschrieben, der aber — wenigstens unter seinem Namen — nicht mehr vorhanden ist (C. Stroick O. M. I., Heinrich von Friemar [Freib. Theol. Studien, 68], Freiburg i. Br. 1954, 29 ff.). Den Autoren, die zwar nicht einen vollständigen Kommentar zum Hl geschrieben, aber zu Einzelversen Erklärungen oder Predigten verfaßt haben (S. 7/8 Anm. 27), sind nach zwei inzwischen veröffentlichten Zeitschriftenaufsätzen auch der Zisterzienserabt Odo von Morimond († 1161) und Richard von Saint-Laurent beizuzählen. Abt Odo ist der Verfasser der Homilie über Lk 11, 27, die P. v. Loë unter dem Namen des Albertus Magnus herausgegeben hat (H. Barré C. S. Sp., L'homélie du Pseudo-Albert sur Luc 11, 27 est-elle d'Odon de Morimond? in: Collectanea Ord. Cisterciensium Ref. 21 [1959] 121—129; vgl. M. Bernards, Zu den Predigten Odos von Morimond, in: Cîteaux in de Nederlanden 4 [1953] 118). Bei der Erklärung des Lk-Textes erläutert Odo mehrere Cantica-Stellen. — Richard von Saint-Laurent bringt in seinem Werk de laudibus beatae Mariae virginis libri duodecim (Borgnet-Ausgabe der Werke Alberts d. Gr., Bd 36) verstreute Auslegungen von mindestens 57 Texten des Hl (J. Beumer S. I., Die Mariologie Richards von Saint-Laurent, in: Franziskanische Studien 41 [1959] 26 Anm. 48). — Bei dem Kommentar mit den Anfangsworten „Benedictiones dabit legislator" neigt R. zu der Annahme, „daß Nikolaus (von Gorran) kaum mehr als Autor der Hoheliederklärung in Frage kommen kann" (S. 290). In einer für R. nicht mehr benutzbaren Veröffentlichung stützt nun aber B. Geyer das Zeugnis der Hss zugunsten des Nikolaus von Gorran mit beachtlichen Gründen von innen her, so daß eine gute Wahrscheinlichkeit bestehen bleibt, daß Nikolaus doch der Verfasser des Kommentars ist (B. Geyer, Umstrittene Bibelkommentare unter dem Namen des Albertus Magnus, in: Scholastik 33 [1958] 560—565). Adhuc sub iudice lis est. Das Textstück bei R. S. 292 Anm. 18: „Post primam sanctificationem ... propter liberum arbitrium" ist — wie Geyer schon in der Hauptsache festgestellt hat — eine Kombination zweier Stellen aus dem Sentenzenkommentar des Dominikaners Hannibaldus de Hannibaldis (In III Sent. d. 3 a. 2 sol. in fine mit der Entgegnung ad 3).

Mehrmals hat R. Anlaß, über die Makellosigkeit Marias als des Bildes der Kirche, sonderlich über die Unbefleckte Empfängnis zu sprechen. Ein Zusatz im Kommentar des Erzbischofs Stephan Langton (S. 135: Ipsa [beata virgo] fuit sine originali peccato) besagt, im Zusammenhang genommen, die Freiheit Marias von der Erbsünde im Augenblick der jungfräulichen Empfängnis Christi, nicht im Augenblick ihrer eigenen passiven Empfängnis. Das ist deutlich ausgesprochen. Wäre aber nicht noch entschiedener für die pars peior einzutreten? Dem Wortlaut, wie er vorliegt, entspricht sicher nicht der Glaube an die vollständige Freiheit Marias von der Erbsünde. — Auch bei Alanus von Lille ist in dem Satz:

„Macula non est in te: venialis et criminalis" (S. 224) nicht „einschlußweise" die Unbefleckte Empfängnis Marias enthalten. Die Aussage betrifft ausdrücklich nur persönliche Sünde: venialis et criminalis. Vgl. A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Münster/Westf. 1954) 120 f. Auch der Analogieschluß von Assumptio zur Conceptio (224/25) ist nicht stichhaltig. — Die Ausführungen R.s über den Lobpreis des St. Trudperter Hohenliedes auf die Makellosigkeit Marias klingen am Ende des Abschnittes (230: „in ihrer Konsequenz", „folgerichtig entfaltet") weniger bestimmt und insofern richtiger als am Anfang (229). Man kann es sich nämlich sehr wohl vorstellen — und man muß es dem Stand der Theologie entsprechend sogar annehmen —, „daß ein solch unbeschränkter Lobpreis der Sündenlosigkeit Mariens mit der Überzeugung einer sündenbefleckten Empfängnis hätte zusammen bestehen können". Bei dem Satz, der Sündenfall der Stammeltern habe sich ausgewirkt „bis zu unserer gnädigen Frau", bleibt die Frage bestehen — abgesehen von der sich ohne weiteres aufdrängenden Frage: einschließlich oder ausschließlich? —, wann und wodurch und wieweit die Auswirkung der — nach der herrschenden augustinischen Auffassung — den Leib und die Seele befleckenden Erbsünde in Maria im Hinblick auf Christus angehalten worden ist. In den Vorstellungen des 12. Jahrhunderts über die „Sanctificatio" der Mutter Jesu liegen genügend Alternativen zur Unbefleckten Empfängnis.

An diesem Punkt ist zu unterstreichen — was R. mit Recht und Nachdruck betont —, daß bei den mittelalterlichen Hl-Erklärungen die literarische Gattung sehr zu beachten ist. Sie dienten vielfach der praktischen Frömmigkeit — wie das St. Trudperter Hohelied — und hatten große Bedeutung für das aszetisch-mystische Leben, zumal in monastischen Kreisen, und es ist ein langhin erwünschtes und verdienstliches Werk, ihre spirituellen Schätze zu heben. Sie wollten vielfach mehr zur Tugend anleiten als theologisches Wissen vermitteln. Diese Haltung der Kommentatoren ist zunächst immer zu berücksichtigen, wenn man zu ihrer Lehre vordringen will. Diese stark spirituelle Theologie bedient sich sodann oft einer schwungvollen Bildersprache, die vom religiösen Erlebnis getragen ist. Um nun dem Text jeweils gerecht zu werden, muß die mit dem Bild gemeinte Idee, die in der Äußerung des frommen Herzens enthaltene Wahrheitsaussage, vorsichtig herausgelöst werden, und zwar immer innerhalb jener Grenzen, die der vollständige Zusammenhang setzt. Dadurch läßt sich der Beitrag feststellen, den eine überwiegend spirituelle Theologie für eine kritische Theologie, die zugleich nüchtern und fromm ist, erbringt. Dort aber, wo diese doppelte Voraussetzung nicht oder nicht hinreichend beachtet wird, kann es zu einer verstiegenen Deutung des St. Trudperter Hohenliedes kommen (mit der sich R. S. 232 f. gut auseinandersetzt), die mehr von der geistigen Einstellung ihrer Urheber offenbart als vom innigen Glauben und Beten der mittelalterlichen Frommen begreift.

Nur wenige Druckfehler sind stehengeblieben, z. B. im Literaturverzeichnis: De Ghellinck steht „théoloque" statt „théologique" (das Werk wäre auch als 2. Aufl. zu kennzeichnen gewesen, wie inzwischen auch von A. Müller, Ecclesia-Maria, die 2. Aufl. 1955 erschienen ist); S. 292, gegen Schluß der Anm. 14 steht Ps 96,6 statt 95,6; S. 130 Anm. 25 Z. 4 steht „uberius" statt — wie zwei Zeilen weiter — „uberibus"; S. 221 Anm. 5 Z. 3 ist „rediturus" zu lesen statt „redditurus"; S. 125 Anm. 2 Z. 3 fehlt in „oeuvre" das u, S. 294 Anm. 24 Z. 1 in „osculetur" das t.

Für die Geschichte der Frömmigkeit und der Theologie, besonders der Ekklesiologie und der Mariologie, hat R. einen Beitrag geliefert, welcher der — durch die hier angefügten Fragen und Hinweise nicht zu schmälernden — Anerkennung und des Dankes der Fachleute gewiß sein darf und nach weiteren, ebenso gründlichen und zuverlässigen Arbeiten aus seiner Feder ruft.

Hennef/Sieg, Kloster Geistingen. A. Fries.

Nordhues, Paul, **Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin** in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung [Erfurter theologische Studien, hrsg. von E. Kleineidam u. H. Schürmann, 4]. Leipzig (St.-Benno-Verlag) 1958. XVIII u. 250 S. Gr.-8°. DM 19,—.

Es war ein guter Gedanke, den seit längerem als „Vater der kirchlichen Rechtsgeschichte" (M. Grabmann, H. E. Feine), aber auch als einen der universalsten und gelehrtesten Theologen seiner Zeit gerühmten Oratorianer *Louis de Thomassin* auf seinen *Kirchenbegriff* hin des näheren zu untersuchen. Die angezeigte gründliche Dissertation, die auf eine Anregung von Prälat Jos. Höfer (Rom) zurückgeht, unterzieht sich dieser Aufgabe und ist mit Erfolg bemüht, Thomassins Eigenart und Bedeutung, wie sie gerade an seiner Lehre von der Kirche deutlich wird, klar herauszuarbeiten.

Der umfangreiche Hauptteil des Buches gliedert sich — nach wichtigen Vorbemerkungen, besonders über die von Th. verwendeten Bilder und Namen für die Kirche (S. 18-24) — in drei große Kapitel, deren erstes (S. 24-61) den „göttlichen Seinsgrund des mystischen Leibes" behandelt. Als solcher werden der Reihe nach die Trinität, die Person Christi und zumal die Inkarnation gewürdigt. Das zweite Kapitel (S. 62-147) ist „dem mystischen Leib in seiner sichtbaren Erscheinung" gewidmet. Hier kommt die „sakramentale Gestalt" der Verbindung mit Christus zur Sprache sowie die Sichtbarkeit der Kirche in ihren Ständen und in ihrer rechtlichen Ordnung (Episkopat, Papsttum, Laienstand). Daran anschließend werden „die vier Merkmale der Kirche" beleuchtet und die schwierigen Fragen der „kirchlichen Mitgliedschaft" erörtert. Im dritten Kapitel (S. 148-230) ist die Rede von der „Lebensfunktion der Kirche", nämlich von der Bewahrung des Glaubens in der Tradition, von dem liturgischen Leben, den einzelnen Sakramenten und der endzeitlichen Vollendung der Kirche. Ein gehaltvoller Nachtrag, betitelt „Maria und die Kirche" (S. 230-240), eine übersichtliche Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 241-246) sowie ein Personen- und Sachregister (S. 247-250) beschließen das Werk.

Im Geiste Pierre de Bérulles, des Stifters des französischen Oratoriums, sieht Th. in der Kirche ganz vornehmlich den *mystischen Leib Jesu Christi*. Er schöpft seine Ekklesiologie weder aus der Theologie seiner Zeit (vgl. S. 17 f.), noch aus der Scholastik, sondern aus den Kirchenvätern, und zwar vor allem aus Augustinus. So erklärt es sich, daß in seinem ekklesiologischen Denken neben der sichtbaren, hierarchisch geleiteten katholischen Kirche die „*unsichtbare Kirche*" eine große Rolle spielt. Auf das lebendige Verbunden- und Geeintsein der Kirche mit Christus, ihrem Haupte, in der übernatürlichen Gnade richtet Th. zuvörderst seinen Blick. Gottes Sohn hat in seiner individuellen Menschennatur „omnis massa", „omne corpus" der Menschheit angenommen (S. 47 Anm. 226) und schon dadurch der ganzen Menschheit eine Teilhabe an der göttlichen Natur vermittelt (S. 46). Die Kirche, deren Ursprung durchaus in der Inkarnation gelegen ist, muß als „perpetuatio incarnationis" und als „extensio incarnationis" begriffen werden (S. 59). Der Gottmensch stellt mit den Gliedern seiner Kirche eine einzige (mystische) Person dar (S. 37, 49 [Anm. 236], 183) und läßt sie in personaler Lebensgemeinschaft an der eigenen „substantialen Heiligkeit" teilnehmen, d. h. am Leben des dreifaltigen Gottes. Für Th. ist die Kirche einfachhin „die Person Christi" (S. 37, 55 f., 95), und als Formalgrund der Gotteskindschaft ihrer Glieder erscheint geradezu „Gott selbst, die im Hl. Geiste einwohnende Trinität" (S. 55).

Die innere, gnadenhafte Seite der Kirche steht so zwar im Vordergrund des Interesses Th.s; aber er hat doch auch ihre *Sichtbarkeit* nicht verkannt, ja sogar Ansätze zu einer „Theologie des [kirchlichen] *Rechtes*" geboten (S. 67). Den formalen Häretikern und Schismatikern spricht er entschieden die Kirchengliedschaft ab, während er die in schwerer Schuld lebenden Katholiken durchaus zur Kirche rechnet, mögen sie auch kranke oder abgestorbene Kirchenglieder sein (S. 122 ff.). Freilich beeinträchtigt die häufige Verwendung der Begriffe „sichtbare" und „unsichtbare" Kirche nicht wenig die Klarheit seiner Kirchenidee. Jedenfalls reicht das Corpus Christi mysticum für ihn weit hinaus über die sichtbare katholische Kirche; es umfaßt alle in der Rechtfertigungsgnade mit Christus geeinten Menschen auf Erden, im Himmel und am Reinigungsorte, und auch den irdischen „Herrenleib" identifiziert Th. nicht mit der römisch-katho-

lischen Kirche, wie es die Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis" tut. Er läßt es noch fehlen an der nötigen Unterscheidung zwischen *Christusangehörigkeit* (in der Rechtfertigungsgnade) und *Kirchengliedschaft* und bedient sich überhaupt einer anfechtbaren Ausdrucksweise. Die Zugehörigkeit zur „unsichtbaren Kirche", die er den „gerechten" Heiden und Juden sowie den gutgläubigen (materiellen) Häretikern zuerkennt und die auch eine Heilserlangung ermöglicht (S. 143), wäre besser als Zugehörigkeit zur (sichtbaren) Kirche in voto (nicht in re) zu kennzeichnen. Die von N. S. 143 des weiteren vorgeschlagene, früher vielfach verwendete Ausdrucksweise: zur Seele der Kirche gehören (nicht zu ihrem Leibe), ist dogmatisch nicht einwandfrei. Ob Th,s Lehre von der Kirchen*gliedschaft* wirklich „im Vergleich mit Bellarmin einen Fortschritt" darstellt, wie N. meint (S. 142 Anm. 672), dürfte doch sehr zweifelhaft sein.

Über das *Papsttum* und seine oberste Jurisdiktions- und Lehrgewalt in der Kirche hat sich Th. oftmals sehr klar und gut ausgesprochen. Wenn man ihn trotzdem verschiedentlich als Konziliaristen und Gallikaner hinstellte (S. 83 f.), so hängt das damit zusammen, daß er allerdings praktisch „unter dem Druck der französischen Verhältnisse" bei grundsätzlicher Klarheit dem „konziliaren Gedanken . . . eine gewisse Berechtigung zuerkannt" hat, wenigstens zeitweise (S. 100). Freilich betreffen seine Zugeständnisse an den Konziliarismus nur disziplinäre Angelegenheiten, vor allem das Benefizienwesen, nicht jedoch Glaubensentscheidungen (S. 100).

Eine besondere Hervorhebung verdienen die Gedanken Th.s über den *Laien* in der Kirche und das *Laienpriestertum*, die ihn geradezu als einen „vergessenen Vorläufer der liturgischen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts" (Molien; vgl. S. 107) erscheinen lassen. Die zu seiner Zeit weitverbreitete Vorstellung der „Klerikerkirche" lehnt er entschieden ab und betont, daß die katholischen Laien in der Bindung an den Bischof selbständige Aufgaben der Verkündigung in Familie und Öffentlichkeit übernehmen und, wie in apostolischer Zeit, wahrhaft Mitarbeiter ihrer Oberhirten werden können (S. 105 f.). Zumal in der aktiven Anteilnahme am liturgischen Leben der Kirche erfüllt sich ihr allgemeines Priestertum (S. 107).

Ausgesprochen modern mutet ferner der kühne Heilsoptimismus an, den Th. betreffs Juden und Heiden und auch der ungetauft sterbenden Kinder im Gegensatz zu seinem Lehrmeister Augustinus bekundet (S. 129 ff). Das Alte Testament mit seinen „Sakramenten" und die jüdische Synagoge gelten ihm als „Schatten" der Kirche, und die heidnische Philosophie, so meint er im Anschluß an Klemens von Alexandrien, sei aus der jüdischen Religion und alttestamentlichen Offenbarung hervorgegangen und stehe deshalb in heilswirksamer Beziehung zum ewigen Logos. In ihrer philosophischen Erkenntnis empfängen die Heiden einen Strahl der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Erbarmens, der sie in die „unsichtbare Kirche" und schließlich zum Heile führen könne (S. 130).

Th.s Lehre vom Wesen des Meßopfers beurteilt N. mit Recht als wenig klar und ausgeglichen (S. 194 ff). Seine Ausführungen über Taufe und Eucharistie dürfen sehr wahrscheinlich nicht im Sinne der heutigen „Mysterientheologie" verstanden werden (S. 174 ff). Die Theorie einer ganz speziellen Einwohnung des Hl. Geistes im gerechtfertigten Menschen, die Th. von mehreren Autoren zugeschrieben wird, findet sich nicht bei ihm; er lehrt vielmehr stets die Einwohnung der ganzen Trinität (S. 56, 60).

Die sehr dankenswerte, reich dokumentierte Untersuchung vermittelt einen *umfassenden Einblick* in Th.s Ekklesiologie, die zwar der systematischen Ausgestaltung ermangelt, aber mit ihrem organisch-mystischen Kirchenbegriff und ihrer ständigen Bezugnahme auf die Grunddogmen der Trinität und Inkarnation auch den Ekklesiologen unserer Tage vieles zu sagen hat, wie sich schon M. J. Scheeben von ihr inspirieren ließ.

Freiburg i. Br. Klaudius Jüssen.

van de Pol, W. H., Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. Benziger Verlag, Einsiedeln/Zürich/Köln 1956. 450 S. DM 19,80.

Das Werk, das hier mit einiger Verspätung zur Anzeige kommt, hat in den vier Jahren seit seinem Erscheinen die Bewährungsprobe der öffentlichen Kritik längst bestanden und ist seither bereits zu einem wichtigen Faktor im kontroverstheologischen Gespräch geworden. Aber gerade die Bedeutung, die ihm über den Augenblick hinaus zweifellos auf lange Sicht zukommen wird, rechtfertigt auch noch eine späte Stellungnahme. Van de Pols Werk führt insofern über alle bisherigen Formen der Kontroverstheologie hinaus, als es deren bisher bekannten geschichtlichen Gestaltungen – Polemik, Symbolik, Konfessionskunde – ein neues Genus an die Seite stellt: die Phänomenologie der anderen Konfession. Für den breiteren Bereich der allgemeinen Religionsgeschichte ist das phänomenologische Vorgehen durch van der Leeuws beispielhaftes Werk bereits weitgehend durchgesetzt; im innerchristlichen Gespräch bedeutet es, zumindest in dieser Ausdrücklichkeit, etwas Neues. Van de Pol verspricht sich von der Phänomenologie, die gewiß nicht ohne einen bestimmten eigenen Glaubensstandort geschehen soll oder kann, aber dabei doch auf ein Urteil verzichtet und einfach die Phänomene in ihrem Selbstsein zu sehen sucht, zunächst einmal eine vertiefte Redlichkeit im gegenseitigen Sich-Hören und Sich-Verstehen, abseits von den apologetischen Vorurteilen, die doch auch die Konfessionskunde noch weitgehend belasteten; sodann aber drängt sich ihm diese Methode gerade auch von der Eigenart des reformatorischen Christentums her auf. Im Lauf einer vierhundertjährigen Geschichte ist der „Protestantismus" zu einer so komplexen und vielfältigen Erscheinung geworden, daß die Systematik des Konfessionskundlers und des Symbolikers, der sich primär auf die Bekenntnisschriften stützt, oft weit an der konkreten Wirklichkeit vorbeiführt. Hier liegt denn auch die Frage, die sich (jedenfalls dem katholischen Theologen) zunächst spontan gegenüber van de Pols Buch aufdrängt: Kann man überhaupt das reformatorische Christentum noch als ein einheitliches Phänomen betrachten, das als solches Ausgangspunkt phänomenologischer Betrachtung zu werden geeignet ist; gibt es überhaupt „das" reformatorische Christentum, oder muß man nicht viel eher von einer Vielfalt gegensätzlicher christlicher Verwirklichungen reden, die sich als reformatorisch bezeichnen, ohne daß eine durchgehende Einheit sichtbar zu machen wäre? Man übertreibt wohl nicht, wenn man sagt, daß diese kaum einmal deutlich gestellte, noch weniger beantwortete Frage das Grundproblem ist, das jedem kontroverstheologischen Gespräch vorausliegt, welches nicht bloß Privatunterhaltung zwischen Theologen sein will, sondern echte Begegnung von katholischem und reformatorischem Christentum.

Van de Pols Werk ist als ganzes eine grundlegende, sorgfältige Auseinandersetzung mit diesem Problem, zu dessen Lösung er gerade den phänomenologischen Weg als besonders geeignet ansieht. Er führt die Fragestellung zunächst schon dadurch ein gut Stück voran, daß er es ablehnt, im Sinn der bisherigen Konfessionskunde der Reihe nach die einzelnen protestantischen Kirchen und Sekten zu behandeln. Dagegen spricht in der Tat, daß sich im reformatorischen Raum eine Anzahl von religiösen Richtungen herausgebildet hat, deren Grenzen sich längst nicht mehr mit denen der offiziellen Kirchen decken, sondern quer durch sie hindurchgehen. Van de Pol unterscheidet den orthodoxen Typus, den ethisch-methodistisch-pietistischen Typus, den theonomischen Typus, den katholisierenden, den sektiererischen und den humanistisch-freisinnigen Typus (20). Die tatsächliche Wirklichkeit des Protestantismus wird heute

vielleicht mehr durch diese Querunterscheidungen der einzelnen „Typen" als durch die alten Längsunterschiede der verschiedenen reformatorischen Bekenntnisse bestimmt. Eine Typenlehre des reformatorischen Christentums, wie sie sich von da als Aufgabe ergibt, stellt van de Pol für später in Aussicht (21); man kann nur hoffen, daß er sie uns recht bald schenken wird. Die Aufgabe der Phänomenologie ist eine andere: Sie fragt über die Unterschiede der Bekenntnisse und Typen hinweg nach dem „eigentlich" Reformatorischen. Auf die tatsächliche Lage der Gegenwart zugespitzt, bedeutet dies das Problem, ob Weltprotestantismus und reformatorisches Christentum sich decken, ob es ein Kriterium des wahrhaft Reformatorischen gibt (61 ff.). Wenn man weiß, mit welchem Nachdruck die meisten der divergierenden Richtungen den Namen „reformatorisch" für sich in Anspruch nehmen, mit welchem Nachdruck auch man ihn sich gegenseitig abspricht, sieht man den fast hoffnungslosen Ernst dieses Problems ohne weiteres ein. Dennoch glaubt van de Pol, bestimmte extreme Formen des Protestantismus, wie die freisinnigen Lehren und auch gewisse katholisierende und radikal sektiererische Bewegungen von dem reformatorischen Christentum ausschließen zu können (71), und hält es für möglich, aus der Fülle der Phänomene eine bestimmte durchgehende Grundrichtung des eigentlich Reformatorischen herauszulösen, an der dann auch die einzelnen Erscheinungen meßbar sind.

Diese maßgebende Bestimmung des Reformatorischen wird im Gegenüber zum katholischen Verständnis des Christlichen vollzogen. Der Hauptunterschied zwischen katholischem und reformatorischem Christentum, der zugleich den eigentlien Kern des letzteren – wie des ersteren – freilegt, besteht nach van de Pol darin, „daß die Offenbarung für den reformatorischen Christen im Hier und Jetzt den Charakter einer Wortoffenbarung hat, für den katholischen Christen hingegen den einer Wirklichkeitsoffenbarung" (259). Ich halte dafür, daß van de Pol (abgesehen von den anschließend hinsichtlich des lutherischen Bekenntnisses zu machenden Einschränkungen) den Nachweis für die Richtigkeit dieser These überzeugend erbracht hat, möchte allerdings meinen, daß die Gegenüberstellung von Wort und Wirklichkeit als Formulierung allzu knapp ist und fast notwendig zu Mißverständnissen wie demjenigen Miskottes verleitet (vgl. dazu 260). Besser wäre es wohl zu sagen, das reformatorische Christentum verstehe die christliche Wirklichkeit worthaft, als Beziehungswirklichkeit, der Katholizismus hingegen verstehe sie seinshaft (vgl. 271). Der Katholik ist überzeugt, daß mit der Menschwerdung eine seinshafte Verbindung von Gott und Mensch gesetzt wurde, die zur Folge hatte, daß Gottes Wirklichkeit mitten in unsere irdische Wirklichkeit einging und unsere Wirklichkeit wurde, in der der Abstand von Gott und Mensch in der Tat überbrückt ist. Daraus ergibt sich alles andere von selbst: die Bedeutung der sichtbaren Kirche, das seinshafte Verständnis der Gnade, die Lehre von der seinshaften Gegenwart des opfernden Christus im Geheimnis der Eucharistie, überhaupt das katholische Verständnis der Sakramente, ja, auch das Verhältnis zu den Heiligen und zur Gottesmutter – alles hängt an diesem einen Ansatz, an dem Glauben, daß Gottes Wirklichkeit in der Menschwerdung in unsere Wirklichkeit einging und in ihr selbst eine neue Ordnung des Seins aufrichtete, deren Mitteilung eben den Kern des Christusgeschehens bedeutet. Die Reformation beruht demgegenüber gerade auf der Abweisung der Kirche als der sichtbaren, seinsmäßigen Fortsetzung des Mysteriums der Menschwerdung. Für sie bleiben göttliche und menschliche Wirklichkeit geschieden – den einzigen Fall der Menschwerdung des Logos ausgenommen; das Neue, das dem Menschen in der Offenbarung widerfährt, ist eine neue Beziehung, nicht ein neues Sein. Offenbarung bedeutet nicht die Aufrichtung einer neuen Wirklichkeitsordnung, sondern besagt, daß der Mensch angesprochen ist von Gottes Wort und im Glauben an dieses Wort das Heil hat. Wiederum ergeben sich wie von selbst von diesem einen Punkt aus alle übrigen reformatorischen Positionen hinsichtlich Gnade, Rechtfertigung, Sakrament usw. ganz von selbst.

Van de Pols Buch, das ganz auf diesen Mittelpunkt der Herausarbeitung des eigentlich Reformatorischen hin gebaut ist, wächst an dieser Stelle mit innerer Notwendigkeit über die Aufgabe einer bloßen Phänomenologie hinaus und führt zu einer sehr zentralen Kritik am reformatorischen Grundanliegen, die wohl auch die theologischen Gründe für die Konversion des Verfassers bloßlegt. Er zeigt, daß in der rein worthaften Auffassung der christlichen Wirklichkeit das Geheimnis der Menschwerdung funktionslos wird, so daß dies zentrale Ereignis als eine völlig singuläre Ausnahme aus dem Gesamtbau der Offenbarung herausfällt, anstatt deren Schlüssel und Mitte zu sein. Darüber hinaus entwickelt van de Pol von diesem Ansatz aus zentrale Einsichten über Weg und Aufgaben der Kontroverstheologie, die wohl noch nicht die Berücksichtigung gefunden haben, die sie verdienen. Den Reformatoren erschien bekanntlich die Rechtfertigungslehre als ihr eigentlicher Gegensatz zur katholischen Kirche. Van de Pol stellt sehr zu Recht fest, daraus folge noch nicht, daß dies, von der katholischen Kirche aus gesehen, nun auch wirklich den wesentlichen Gegensatz bilden müsse. Dies sei nämlich in der Tat nicht der Fall, sondern vom Katholiken aus gesehen, bestehe der zentrale Unterschied im Geheimnis der heiligen Kirche, die für ihn einen Rang hat, den der evangelische Christ von seinem Ansatz her gar nicht mehr sehen kann (38). Damit ergibt sich eine Kritik des bedeutsamen Barth-Buches von H. U. von Balthasar, die zugleich wie eine vorweggenommene Kritik an Küngs Rechtfertigungsbuch erscheint, auf die dieser leider nicht eingegangen ist. Balthasar hatte in seinem Werk zwei kontroverstheologische Themengruppen unterschieden, wovon sich die eine auf Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung, die andere auf Kirche, Sakramente und christliches Leben beziehen sollte. Er hatte sich in seinem Buch auf die erste Gruppe beschränkt und festgestellt, daß dort keine kirchentrennenden Gegensätze bestünden. Man darf hinzufügen, daß auch Küngs Werk nach den Materialien, aus denen es gebaut ist, ganz dieser ersten Themenreihe zugehört. Balthasar hatte seine Stoffauswahl damit begründet, daß die Kirchenfrage noch offen sei und daß noch nicht feststehe, wie die heute in der reformatorischen Christenheit aufgestiegenen neuen Fragen sich entwickeln würden. Van de Pol hält dem von seiner im Kirchenproblem sich zuspitzenden Gegenüberstellung von Wort und Wirklichkeit her die Meinung entgegen, man könne sich fragen, ob es gerade hier je ein Mehr oder Weniger geben könne, ob es in der Frage nach der Annahme einer seinshaften Wirklichkeit nicht ausschließlich um die Wahl gehe zwischen Ja und Nein (303 f.). Geschichtliche Gründe würden heute vor allem auf die Diskussion der ersten Themengruppe verweisen – Schöpfung und Neuschöpfung, Sündenfall und Rechtfertigung, Menschwerdung und Heiligung. Stelle man sich aber auf den Boden der Wirklichkeit, so werde die Entscheidung auf dem Gebiet des Kirchenproblems fallen. „Hier liegt der Hauptunterschied und die tatsächliche Kluft" (304). Van de Pol bezweifelt daher auch Balthasars Satz: „Wie immer aber für ihn (Barth) die Konsequenzen zu liegen kommen: für uns liegen sie so, daß, wenn die Scheidewände in der ersten Themengruppe fallen . . ., entscheidende Gründe für die Kirchentrennung in der zweiten Gruppe nicht mehr beigebracht werden können." (304 f.; Balthasar, K. Barth, 1951, 53 f.). Niemand wird deshalb bestreiten wollen, daß Gespräche über die erste Themengruppe auch weiterhin nötig und Annäherungen in

hohem Maße nützlich sind; wohl aber wird es gut sein, sich durch Erkenntnisse dieser Art immer wieder zu heilsamer Nüchternheit auffordern zu lassen.

Eine Frage bleibt — wie schon kurz angedeutet — bei van de Pols Gegenüberstellung von „Wort" und „Wirklichkeit" offen. Wenn er den Wortcharakter des reformatorischen Christentums durch dessen einzelne Bereiche verfolgt, so stützt er sich bei der Darstellung der Sakramente ausschließlich auf deren calvinische und zwinglianische Auslegung. Eine Einbeziehung des lutherschen Sakramentsbegriffs hätte hier in der Tat einen völlig anderen Aspekt geboten, sowohl was die Taufe wie was das Abendmahl betrifft. Vor allem der spätere Luther hat ja hier in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern wieder starken Ton auf das „Sein" gelegt. Nimmt man van de Pols Gegenüberstellung von „Wort" und „Wirklichkeit" völlig ernst, so schließt das im vorliegenden Fall die Frage ein, ob nicht bei Luther selbst von dieser zweiten Front seines Lebenskampfes her schließlich die Grenze des Reformatorischen zum Katholizismus hin wieder unscharf geworden ist bzw. vielleicht gar nie ihre ganze Schärfe besaß. Diese Möglichkeit wird in der Tat angedeutet, wenn van de Pol die Meinung Asmussens anführt, die eigentliche Kluft liege nicht zwischen der Reformation und der katholischen Kirche, sondern zwischen den „Reformierten" einerseits und den lutherischen und katholischen Christen anderseits, wenigstens hinsichtlich des Abendmahls; für die lutherischen Kirchen seien (ähnlich wie für die anglikanische) noch keine definitiven und unwiderruflichen Entscheidungen gefallen und die Tür sei Rom gegenüber noch nicht endgültig zugeschlagen (307 f.; Asmussen, Das Sakrament, 1948, S. 31 f.). Van de Pol scheint diesen Optimismus nicht zu teilen, doch bleibt hier m. E. in der Tat eine ungelöste Frage stehen, was wohl damit zusammenhängt, daß der Verfasser eben doch das reformatorische Christentum wesentlich aus dem Blickwinkel des ehemaligen „Reformierten" sieht und der lutherischen Perspektive im Grunde fernsteht. Freilich wird man nicht bestreiten können, daß in der Einstellung zum Mysterium der Kirche die lutherische Haltung eindeutig „reformatorisch" und keineswegs „katholisch" ist.

Insgesamt stellt van de Pols Buch durch den Reichtum seiner Informationen — besonders wertvoll für den deutschen Leser ist die Einbeziehung des angelsächsischen und des niederländischen Protestantismus — wie durch den Scharfblick seiner Urteile und den Tiefgang seiner Analysen einen Markstein in der kontroverstheologischen Literatur dar. Es ist ein fundamentales Werk, an dem niemand wird vorübergehen dürfen, dem es ernstlich um ein sachgemäßes Gespräch zwischen reformatorischem und katholischem Christentum geht.

Bonn. Joseph Ratzinger.

Bullet, Gabriel, **Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon St. Thomas d'Aquin,** Studia Friburgensia, Travaux publiés sous la direction des dominicains professeurs a l'université de Fribourg (Suisse), Nouvelle série 23, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1958, XIII, 180 Seiten. DM 14,—.

Die behandelte Frage erscheint zunächst als eine problemgeschichtliche: Was lehrt der Aristoteliker und — zugleich und vor allem — Theologe Thomas von Aquin über das Wesen der virtus acquisita, über die Notwendigkeit ihrer Überhöhung und Ergänzung durch eine virtus infusa, über die Besonderheiten dieser übernatürlichen Tugend und das Zusammenwirken von natürlicher und übernatürlicher Tugend? Dem Thomas referierenden und auslegenden Teil ist eine knappe Übersicht über die geschichtliche Herkunft des Tugendproblems in seinem Doppelaspekt vorausgeschickt (Teil I). Darin wird das entscheidend Neue, das mit der Lehre Jesu und der Väter in die von den griechischen Philosophen aus der Natur des Menschen entwickelte Ethik mit ihrer Grundidee der recta ratio einbricht, unter den Stichworten gefaßt: Gottesreich, Nachfolge, Teilhabe an der Heiligkeit Gottes, Agape und schließlich Tod und Auferstehung. Zielt die natürliche Ethik auf die Sicherung des Herrschaftsanspruches der rationalitas im animal rationale durch „Übung", so die übernatürliche auf das „Reich Gottes" im Menschen und unter den Menschen durch „Teilgabe", eine „Teilgabe" allerdings — und daraus entspringt die ganze Problematik —, die die Geistnatur und ihre Führungsrolle im Menschen nicht ersetzt, sondern als den allein zu entsprechen vermögenden „Teilnehmer" voraussetzt, die für Bewahrung, Bewährung und Entfaltung im Leben auf die Mittätigkeit des Menschen abgestellt ist.

Seit Jesus Christus kann man in abstracto zwar weiter über das natürliche Gutsein der Akte und die natürliche Vollendung des Menschen philosophieren, in der mit ihm nun einmal gesetzten konkreten Ordnung aber „ist ein Akt absolut gut nur dann, wenn er direkt auf das letzte übernatürliche Ziel hin ausgerichtet ist" (121). Die Akte, die unter den natürlichen Zielsetzungen einen relativen Wert besitzen, sind „simpliciter et complete" nur gut, wenn die Liebe sie zu dem letzten übernatürlichen Ziel in Bezug bringt. Daß aber die den Tugenden eigenen Ziele überhaupt innerlich auch dem letzten übernatürlichen Ziel zu entsprechen vermögen, hat zur Bedingung, daß sie innerlich ins Übernatürliche erhoben werden (surnaturalisées intrinséquement). Dazu aber bedarf es, wenn man das allgemein ontologische Prinzip der Proportionalität von Wirkung und Ursache bedenkt, je eines entsprechenden innerlich und substantiell übernatürlichen habitus, der durch keine menschliche Eigentätigkeit erworben, sondern allein von Gott bewirkt sein kann. Das eben sind die „eingegossenen Tugenden".

Ihren Schwerpunkt haben die Untersuchungen jedoch im Teil III, für den die beiden ersten Teile nur das Material ordnen, die Begriffe klären und genaueste Distinktionen bereitstellen wollen. Die eigentlichen Probleme beginnen erst, wenn man über das bloße Faktum von „eingegossenen Tugenden" hinaus ihr Zusammenwirken mit den „erworbenen Tugenden", ja überhaupt ihre Auswirkungen als Tugenden im Leben des Begnadeten näher zu bestimmen versucht. Bullet beschränkt sich hier auf die Frage der facilitas operandi (opera virtutum), die sich ja für diese Tugenden, denen keine „Übung" voraufgeht, in besonderer Weise stellt. Er weitet den Fragenkomplex — auch über das bei Thomas und seinen Kommentatoren unmittelbar Gegebene hinaus, wenn auch immer in engem Anschluß an thomistische Prinzipien — mit Recht aus auf die Rolle von attentio und intentio in der Tugendübung, auf die Bedeutung der übernatürlichen Motivation des Handelns, die Einordnung und Unterordnung aller natürlichen Aktivität mit ihren Eigenzielen unter die letzte übernatürliche Zielsetzung. Daß dabei ganz aktuelle Bezüge aufblitzen zu der umfassenden Urfrage des christlichen Selbstverständnisses, die von Anfang an hinter der scheinbar nur problemgeschichtlich gestellten Spezialfrage steht, nämlich der Frage nach der Spannungseinheit von Natur und Übernatur, Eigentätigkeit und Gnade, weltlichem Wirken und Endziel, liegt auf der Hand. Die sich gleichfalls aufdrängenden pastoralen Folgerungen werden vom Verfasser eigens in einer kurzen Conclusio zusammengefaßt.

Für die genannten Einzelfragen, in die das Problem der „interaction" von natürlicher und übernatürlicher Tugend vom Verfasser aufgefächert ist, zeigen sich ihm die Lösungen in folgenden Richtungen: Jeder Akt einer „eingegossenen Tugend" umschließt einen gleichzeitigen Akt, wenn nicht der entsprechenden „erworbenen Tugend", so notwendigerweise doch des natürlichen Vermögens, das das subjectum inhaesionis der „eingegossenen Tugend" und insofern nur die ihr entsprechende potentia oboedientialis ist. Das Zusammenwirken bei der Aktsetzung ist jedoch nicht so zu denken, daß die „Vitalität" des Aktes vom natürlichen Vermögen und seine Übernatürlichkeit vom „eingegossenen" habitus kommt. Es handelt sich um eine übernatürliche

„Vitalität", die hervorgeht aus dem natürlichen Vermögen, aber gerade insofern dieses in seiner „Vitalität" durchformt und gnadenhaft erhoben ist durch den „eingegossenen" habitus. Mit der geforderten Mittätigkeit des natürlichen Vermögens des Menschen ergibt sich ohne weiteres, daß die Auswirkung der „eingegossenen Tugend" auch ihre Spuren in der Natur hinterläßt in der Form einer größeren facilitas, in einem bestimmten Sinne zu handeln (124 f.). – Wie die Übung natürlicher Tugenden nicht möglich ist ohne jede bewußte Aufmerksamkeit auf die „Regel der Vernunft", so fordern auch die Akte der „eingegossenen Tugend" eine attentio actualis – wenigstens implicita, jedenfalls nicht nur virtualis – auf die „Regel des Glaubens" (152). Wo es sich nur um natürliche Tugendübung im Stande der Gnade handelt – etwa im Falle eines nicht schuldhaften Fehlens der attentio actualis auf die „Regel des Glaubens" –, können solche Akte doch auf das übernatürliche Ziel hin „orientiert" und damit auch verdienstlich sein schon durch eine entsprechende intentio virtualis (also nicht notwendigerweise actualis,aber auch nicht bloß habitualis [157]). – Zum letzten schließlich wird anerkannt, daß es weltliche Ziele gibt, die, unabhängig von der „guten Meinung" des Wirkenden, objektiv gut sind – etwa das Gemeinwohl im Staatswesen – und daß die rechte Bewältigung der mit solchen Zielen gestellten Aufgaben primär der Regel der recta ratio unterstellt ist. Die faktische Unterordnung aller Ziele unter das letzte übernatürliche Ziel in der aktuellen Heilsordnung relativiert jene zwar in ihrer Werthaftigkeit, hebt aber ihr Eigenwesen und ihre Eigengesetzlichkeit nicht auf, verwandelt also das Formalobjekt der auf sie gerichteten Aktivität nicht essentiell (169). In der Frage der „surnaturalisation" der auf solche berechtigte natürliche Zwischenziele tendierenden sittlichen Aktivität entscheidet sich Bullet nicht für jene Lösung, nach der die Akte formaliter aus der „eingegossenen Tugend" hervorgehen, wobei die „erworbene Tugend" nur wie eine untergeordnete Instrumentalursache mitwirkt, sondern für die andere Lösung, nach der der Akt hervorgeht aus der „erworbenen Tugend" als einer echten causa secunda und durch die entsprechende „eingegossene Tugend" nur „quoad modum" ins Übernatürliche erhoben wird. Das hat zwei gute Gründe: Einmal wird so die relative Eigenständigkeit des Weltlichen besser gewahrt und zum anderen das allgemein-ontologische Prinzip nicht verletzt, nach dem der Ordnung der Ziele die Ordnung der Wirkenden entsprechen muß. Und in beiden findet sich der Verfasser – worauf es ihm auch ankommt – sicher im Einklang mit den Intentionen des hl. Thomas.

Mainz. Josef Stallmach.

Semmelroth, Otto, **Ich glaube an die Kirche.** Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche. Patmos-Verlag, Düsseldorf (1959) 120 S. Lw. DM 7,80.

Untertitel und Vorwort nennen die Darlegungen „Erwägungen". Die 12 Kapitel des Buches sind in der Tat „considerationes" im besten Sinne. Das Buch des Frankfurter Dogmatikers, dessen theologisches Bemühen insbesondere der Ekklesiologie gilt, gehört zu jenen, die als Frucht der wissenschaftlichen Forschung die Brücke zum spirituellen Leben schlagen. Man kann heute etwa bei Theologiestudenten die Erfahrung machen, daß im Bereich des geistlichen Lebens weniger jene Bücher gesucht werden, die ausgeführte Betrachtungen bieten, in denen die Linien zum persönlichen Mitvollzug schon stark weitergeführt sind, sondern daß vielmehr jene Bücher bevorzugt werden, bei denen aus einer klaren und lebendig dargebotenen Theologie das „Erbauliche" unmittelbar hervorgeht und den Leser bewegt, sich dem Anspruch des dargebotenen Glaubensgeheimnisses zu stellen. (Vielgeschätzte Beispiele solcher Art aus der Bibeltheologie sind etwa: Schürmann, Das Gebet des Herrn; Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt.) Es „brauchen Erwägungen, wenn sie auch fragen, was die Wirklichkeit „für mich" bedeutet, noch keine praktischen Anweisungen im Sinne einzelner Programmpunkte und Vorsätze zu zeitigen. Man soll vielmehr lernen, sich im Tiefenblick auf die von Gott kommende und für uns bereitete Wirklichkeit an ihr zu freuen und daraus eine Haltung zu gewinnen, die ein lebenskräftiges Prinzip für die sinngemäße Gestaltung des Lebens bietet". (Vorwort S. 5)

Das Buch gliedert sich in 3 Teile.

I. „Das gottmenschliche Geheimnis der Kirche": Die Kirche birgt in sich das Heil, und zwar auf die kommende Vollendung hin; sie ist „zwar gegenwärtige, aber doch zukunftdynamische Wirklichkeit". (S. 29)

II. „Der ganze Mensch in der Kirche": Die leibhaftige Kirche, Kirche als Gesellschaft, welthafte Kirche, Kirche als Geschichte.

III. „Gott in der Kirche": Gott als ihre „Seele" macht die Kirche zur wahren, ewigen und heiligen Kirche.

In diesem 3. Teil findet sich u. a. das Ausräumen jenes Missverständnisses, als führe das Menschliche in der Kirche ein Eigendasein, das keine Verbindung mit dem Göttlichen habe: „Manchem Apologeten wäre es ganz lieb, wenn sie die „Menschlichkeiten" im kirchlichen Lebensraum von Gottes Wirksamkeit säuberlich scheiden und angesichts der Unzulänglichkeiten Gott gewissermaßen ein „Alibi" geben könnten. Gott aber nimmt die menschlichen Unzulänglichkeiten an und wirkt sein göttliches Leben in den armseligen menschlichen Eigenkräften." (S. 89) Die heilsgeschichtlichen Erwägungen gehen von der Voraussetzung aus, daß es „Menschwerdung und Kirche nicht erst gibt, weil die Menschen in ihrer Welt versagen. Nicht eine verfehlte Geschichte ist der Grund zu Menschwerdung und Kirche." (S. 106)

Das Thema des Buches ist aktuell. Die Kritik an der Kirche („Vermutlich ist sie – die Kirche – während keiner Station ihres historischen Weges so unzeitgemäß gewesen." In „Kritik an der Kirche" Herausgegeben von H. J. Schulte 1958, S. 16) unterstreicht diese Aktualität mehr als sie zu verdecken. Aber wenn auch das Buch beiläufig Fragen aus der heutigen Kritik beim Namen nennt und Fehleinstellungen gegenüber der Kirche kennzeichnet („Die Bedrängnis durch die bisweilen vielleicht lästige sichtbare Kirche"; die „Versuche, an der sichtbar-gesellschaftlichen Kirche vorbeizuglauben auf eine Kirche des Geistes"; „Der Irrtum, daß das Heil, dem die Kirche zu dienen habe, vorschnell im Gegensatz zur Welt gesehen wird"), so geht die Darstellung doch keineswegs von solchem Negativen aus, noch gibt sie darauf Antwort in einem apologetischen Verfahren; vielmehr wird das Geheimnis der Kirche selbst zum Leuchten gebracht. Damit wird dem Leser eine Hilfe geboten, einen Schritt zu jener Erfahrung tun zu können, die der Verfasser mit dem Wort aussagt: „Nur wer wirklich begonnen hat, den Glauben an die Kirche zu vollziehen, erfährt ihn in seiner ganzen Tiefe" (S. 18).

Münster. J. Bours.

Thomas von Kempen, Nachfolge Christi. Vier Bücher. Neu übersetzt und herausgegeben von **Wendelin Meyer** O. F. M. Butzon & Bercker/Kevelaer 1958. 264 S. Ln. 9,60 DM.

„Um die ‚Nachfolge Christi' webt das Geheimnis eines Bucherfolges, den ihr kein anderes Literaturerzeugnis streitig machen kann. Und noch immer wachsen neue Textausgaben aus dem Boden" (Einführung S. 10). In einem vornehm-bescheidenen, handlichen Format bringt der Verlag neben der von ihm betreuten Ausgabe von Adolf Donders diese „neue" Übersetzung von Wendelin Meyer. Worin gründet sich das Vertrauen in dieses wohl einmalige literarisch-buchhändlerische Wagnis?

Die vorliegende neue Übertragung wurde aus der lateinischen Urschrift geschaffen und mit der diplomatischen Ausgabe des von Thomas selbst geschriebenen sogenannten Brüsseler Textes (Delaissé, Antwerpen 1956) verglichen. Aus

einer lebenslangen Beschäftigung mit dieser reifsten Frucht niederdeutscher Mystik aus den Kreisen der Gottesfreunde (devotio moderna) ist der Übersetzer in seinem eigenen vielschichtigen religiösen Schrifttum immer näher an die Geistesart und literarische Form des Meisters vom Agnetenberge herangereift. Darum liest sich diese neue Übersetzung so original, als wäre die Nachfolge Christi des Thomas von Kempen gleich in unserer heutigen deutschen Sprache erschienen. Auf eine sachliche Formel gebracht könnte man sagen: Sie hält die Mitte zwischen sklavischer und freier Übertragung. In einer frömmigkeitsgeschichtlich aufhellenden Einführung werden die Kostbarkeiten dieser christlichen Lebens- und Sterbensweisheit um die tragenden Zentral- und Leitgedanken – Christus, Eucharistie, Liturgie, persönliches Beten – gruppiert und der Grundton der ‚Nachfolge' als der einer frohen und bejahenden Welt- und Lebensauffassung aufgewiesen. Darum gibt sie die rechte „Antwort auf die sturmvolle Bewegung der Zeiten nach Aktion und Leistung" (S. 9). Diese Gedanken ergänzen und vertiefen die Ausführungen J. Huizingas in „Herbst des Mittelalters" 243/44. Eine sprachgeschichtlich interessante und lehrreiche Anmerkung bringt linguistisches Belegmaterial bei, um den Sinn des umstrittenen Begriffs ‚Weltverachtung' (contemnere) treffender wiederzugeben (S. 255), ein beachtlicher Beitrag und Hinweis auf ein zu schaffendes Theologisches Wörterbuch der Frömmigkeitsgeschichte. An solcher Präzisionsarbeit, die weiter noch an Hand eines maßvoll und kundig bemessenen Verzeichnisses von Anmerkungen und Belegen kontrolliert werden kann, erkennt man, daß der Neuheitscharakter der Übersetzung dadurch seine überzeugende Kraft bekommt, daß er in der möglichst vollkommenen Nähe zum Ursprung, zur Denkungsart und Ausdrucksweise des Verfassers besteht.

Der wissenschaftliche Wert dieser Buchausgabe der Imitatio konzentriert sich in dem kritischen Nachwort (252-254), in dem erstmalig die Ergebnisse der Forschungen zu der jahrhundertealten Frage der Autorschaft der ‚Nachfolge Christi' zusammengefaßt und gewürdigt werden. Merkwürdig, daß auch das nächst der Bibel am häufigsten gedruckte und in alle Kultursprachen übersetzte Buch mit dieser ein ‚kritisches' Schicksal teilte, das bei der Imitatio das Problem der Verfasserschaft umkreiste. Nach den schweifenden Versuchen der ältesten Periode (15.-20. Jhd.) mit nicht weniger als 35 Namen als Verfassern bemühte sich eine neue Periode der Kritik, mit Paul Hagen und P. van Ginneken den Humanisten Gerrit Grote als Verfasser der ‚Nachfolge' zu erweisen. Die neueste Periode der Kritik mit Forschern wie De Bruin, Delaissé, Axters OP, Huyben OSB, Debognie CSSR lehnt Hagens und Ginnekens Ergebnisse ab. In umfassenden, geschichtlichen und philologischen Untersuchungen legen sie dar, daß Thomas von Kempen der Verfasser ist. Meyer zeichnet in vorsichtigsachlichen Zügen den Weg der ‚Imitatio-Kritik' nach, und man spürt aus seiner Darstellung der letzten Phase die Genugtuung, mit der er deren Ergebnis begrüßt. Wertvoll sind auch die Hinweise auf die ältesten verfügbaren Texte. Der Herausgeber ist im glücklichen Besitz des ältesten lateinischen Textes von 1427, dessen handschriftliches Original Kardinal von Galen bewahrte, und das während des 2. Weltkrieges im Panzerschrank verbrannt ist.

Der praktischen Verwendung dient die in Stichworten den einzelnen Kapiteln vorgedruckte Inhaltsangabe, die das erkenntnismäßige Eindringen in den von Thomas sonst sentenzenartig aufgebauten Stoff der vier Bücher erleichtern soll. (Vor Kap. 18, Seite 36, ist der zweite Punkt ausgefallen). Auch die Angabe von Kapiteln für Einkehrtage und Exerzitien als begleitende Lesungen sind Hinweise zur praktischen Verwendung aus der reichen Erfahrung des Übersetzers (258-260). So bietet sich auch diese neue Ausgabe den Christen in Welt und Kloster als ein Handbuch der Betrachtung an, das zugleich wissenschaftlichen Anforderungen und Interessen gerecht wird. (Seite 181: die Überschrift des 50. Kapitels muß heißen: „Gib dich Gottes Händen anheim!"). Übersetzer und Verlag haben ein nach Inhalt und Buchausstattung vorzügliches Werk geschaffen, dem man weite Wirkung wünschen darf.

Münster i. W. P. Chr. Schollmeyer O. F. M.

Kleine Berichte

Episcopoi und Presbyteroi im frühen Christentum

Man unterliegt sehr oft der Versuchung, die klar definierten Begriffe der kirchlichen Organisation unserer Zeit auf die Urkirche zu übertragen, bzw. den Bezeichnungen Episcopoi und Presbyteroi in dem spärlichen und aus weit entlegenen Regionen stammendem Schrifttum einer noch im Fluß befindlichen Kirchensprache überall denselben bestimmten, jedem beider Worte eigenen Sachverhalt zu unterstellen.

G. Konidaris, Professor der Kirchengeschichte an der Theol. Fakultät der Universität zu Athen, widmete dem Problem der Bedeutung von Episcopos und Presbyteros im Urchristentum ein langjähriges Studium, dessen Ergebnis er in einem ersten Aufsatz „Neue Untersuchungen zur Kirchenverfassung des Urchristentums" (Athen 1956) dargelegt hat. Durch einen zweiten Aufsatz, „Die Wichtigkeit der Untersuchung zur Verfassung der Urkirche für die ökumenische Bewegung" (Festschrift A. Alivisatos, Athen 1957), hat er ihn ergänzt und neuerdings in einer Mitteilung an die Akademie der Wissenschaften zu Athen „Über die behauptete Verschiedenheit der Verfassung der Urkirche, J. 34–136" (Athen 1959), ausführlicher begründet. Er faßte die Ergebnisse dieser Arbeiten in den Miszellen der Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 75 (1958), Kanon. Abt. 44, S. 337, „Zur Lösung der Quellenprobleme der Kirchenverfassung des Urchristentums", zusammen.

G. Konidaris schließt 1. aus der Verwendung des Plurals οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας in I Clem. und im Osten bis J. 70 (nach J. 70 wird er im Osten durch den Plural „episcopoi" ersetzt) und 2. aus dem weiteren Bestehen des Ausdrucks „presbyteroi" oder „synpresbyteroi" in Verbindung mit der Amtsbezeichnung „episcopos" oder mit dem Eigennamen des Bischofs (vgl. Miszellen Sav.-Stift., S. 340–432), daß Antiochia erst nach dem J. 70 den drei Amtsbezeichnungen episcopos, presbyteros, diakonos ihren besonderen Sinn gab; daß die Kompetenzen des episcopos als des Gemeindeoberhaupts zwischen J. 70 und 110 abgegrenzt wurden und daß der Ausdruck „synpresbyteroi" für das Priesterkollegium im Osten bis zum 3. Jh. bestehen blieb, wogegen im Westen die Bischöfe bis Ende des 2. Jh. auch „presbyteroi" genannt werden (ebenda S. 340).

Gegen die tadellose Beweisführung von G. Konidaris ist m. E. nichts einzuwenden: die vollständige Erfassung der griechischen Quellen, sein feines Sprachgefühl und die genaue Kenntnis des theologischen Hintergrunds sichern seinen Konklusionen einen dauernden Wert.

Zur Lösung aber des Problems, wie nämlich aus dem Priesterkollegium, den presbyteroi, die monarchische Gewalt des episcopos sich entwickelt hat, unternahm J. Colson, L'évêque dans les communautés primitives (Paris 1951) die historische Deutung der Quellen. In Jerusalem selbst wurde ein monarchischer Episkopat vom Anfang an mit Jacobus (nicht dem Apostel, sondern einem „Bruder" des Herrn) gegründet (S. 21); hingegen zögerten die Apostel, die Neophytengemeinden der Diaspora vollständig zu emanzipieren (S. 36–37), und ließen sie durch ein Priesterkollegium, presbyteroi oder episcopoi, verwalten. Der Apostel aber, der sie gegründet hatte, blieb deren Bindeglied und Oberhaupt (S. 39). Natürlich hatte

sich Paulus auch „Apostel", Vertauenspersonen mit Apostelgewalt, beigesellt (S. 59), im großen und ganzen aber bestand die Einheit der Urkirche als die der Anhäufung von Feilspänen um den Magnet (S. 87). Mit dem Auftreten des Apostels Johannes in der Provinz Asien zwischen J. 81–96 begann der monarchische Episkopat sich langsam auszubreiten (S. 89): Ignatius ist ein Zeuge dafür für Antiochia (S. 91), in Asien selbst verschmolzen die paulinische Tradition und die johanneische in der Person des Polycarpus v. Smyrna (S. 110). In Irenäus dagegen mischten sich die asiatischen bzw. ignatianischen Formeln mit den viel älteren des römischen Gebrauchs, presbyteros statt episcopos (S. 123).

Zu den mehr philologisch gerichteten Untersuchungen des G. Konidaris und den historischen von J. Colson möchte ich die Betrachtung des geschichtlichen Milieus heranziehen. Die christlichen Gemeinden der jüdischen Diaspora galten bei ihrer Gründung und in der ersten und zweiten Generation als „ketzerische" Abzweigungen der jüdischen Synagoge und wurden der synagogalen Organisation nachgebildet, wie aus der Apostelgeschichte zu ersehen ist. Die Übernahme liturgischen Brauchtums der Synagoge zeugt auch dafür. In der Gemeinde von Jerusalem entspricht der monarchische Episkopat des Jacobus dem jüdischen Hohenpriester. Nach der Zerstörung Jerusalems drang das monarchische Prinzip der Kirchenverwaltung unter dem Einfluß der zerstreuten Gemeinde und der Mitwirkung des Apostels Johannes über Antiochia nach Asien. Als die Loslösung der christlichen Gemeinden von den Synagogen sich vollzog (das Trajanische Reskript an Plinius gegen die Christen läßt den Abschluß dieses Prozesses erkennen, die Juden blieben weiter unter dem Schutz der Verträge), entstand die große Welle der Missionierung unter den Heiden. Das hellenistische Herrscherprinzip, das die neubekehrten Heiden mit in die christlichen Gemeinden hineinbrachten, half zur Stärkung der monarchischen Kirchenverwaltung. Alle diese historischen Begebenheiten verhalfen dem Prinzip der Apostolizität, der apostolischen Sukzession, das ja in den Worten des Herrn fußt, sich langsam zu entfalten, dem christlichen Bewußtsein klar zu werden und die genaue Formulierung zu finden.

München. P. Joannou.

Personennachricht

Johannes Hessen 70 Jahre alt

Am 14. September dieses Jahres vollendet Johannes Hessen, Professor der Philosophie an der Universität in Köln, sein 70. Lebesnjahr. In der Ortschaft Dyck, die zur Gemeinde Lobberich am Niederrhein gehört, ist er geboren. „Hier habe ich in Feld und Wiese, zwischen Kühen und Kälbern, Pferden und Fohlen meine Kindheit erlebt. Ich war nicht allein. Fast jedes Jahr sah eine neue Wiege, so daß wir schließlich zu sieben Geschwistern waren." So schreibt Hessen in seiner Selbstbiographie „Geistige Kämpfe im Spiegel eines Lebens" (bei Glock und Lutz in Nürnberg/1959).

„Ich war nicht allein." Und doch mag das beanlagte Kind in den Jahren geistigen Reifens durch die einsame Lage des elterlichen Gutshofes fränkischer Bauart bestimmt worden sein, die Nähe der großen Einsamen und der tief grabenden Denker zu suchen. Wenn Hessen zum Tag seiner Geburt selbst das Fest Kreuzerhöhung nennt, wird ihm das in der Rückschau auf sein arbeitsreiches und auch fruchtbares Gelehrtenleben bedeutsam erscheinen.

Am 6. 6. 1914 ist Johannes Hessen im Hohen Dom zu Münster zum Priester geweiht worden. Seit der Drucklegung der theologischen Dissertation „Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus", mit der er bei Joseph Mausbach in Münster zum Doktor der Theologie promovierte, kann er über 40 Jahre hin Jahr für Jahr wissenschaftliche Veröffentlichungen in neuen Forschungsarbeiten oder in verbesserter Herausgabe früherer Werke aufweisen. Den Weg zum Katheder und den Lebensweg als Lehrer an der Universität hat er sich nicht leicht gemacht. Dieser Weg ist ihm aber auch nicht leicht gemacht worden. Deshalb wird Johannes Hessen bei seiner noch geistigen Frische das diesjährige Fest der Exaltatio S. Crucis mit frohem und erleichtertem Herzen begrüßt haben. „Als Punkt möchte ich hinter das Ganze das Wort eines geistesmächtigen Mannes der alten Kirche setzen, das als Finale eines an Kämpfen, Leiden und Bitternissen reichen Lebens durch die Jahrhunderte klingt: ‚Dank sei Gott für alles!' " So lesen wir im Vorwort seiner Selbstbiographie.

An Augustinus hat Hessen sich geschult. Früh hat er in seinen Studienjahren dessen glühende Geisteskraft und lebendigen Herzschlag verspürt. Bis in die Gegenwart ist er dem großen Afrikaner in seinen wissenschaftlichen Arbeiten und Lehren verbunden geblieben. Davon zeugen seine Veröffentlichungen. Der Verpflichtung gegenüber dem Geistesheroen, die er bei den Lehrern seiner gymnasialen Ausbildungsstätte, des Collegium Augustinianum in Gaesdonck, vermißt hat, ist er in fleißigstem persönlichem Einsatz nachgekommen. Augustin, der Gottsucher mit platonischem Denken und der Mann mit dem cor inquietum inmitten der streitenden Kirche, hat ihn bewegt und in Bann gehalten.

Die Interpretation der ideellen Gebäude aus dem historischen Wurzelboden heraus ist bei Augustin wie auch bei den anderen geistigen Großen, die ihn beschäftigt haben, immer Anliegen gewesen. Aus den geistig revolutionären Wettern der eigenen Lebenszeit schöpft er für sein kritisches theologisches und philosophisches Denken Elemente, durch die er sich zum Erfassen und verstehenden Durchdringen früherer Geisteskämpfe und geistigen Kämpfer bereichert weiß. Hinzu kommt das eifrig getane Suchen nach offenbarten Lebensanschauungen in der „schönen" Literatur. Das geistige L e b e n in der Vielschichtigkeit seiner Bewegung vom religiösen bis zum profansten Raum hin ist für Hessen immer Gegenstand erkenntniskritischer Arbeit gewesen. Um die innere Ordnung des geistigen Lebens und dessen gebührende Einordnung in die Wertskala des Seienden hat er bei seiner Lehrtätigkeit, die ihm auch immer Bildungsarbeit war, gekämpft. Gerade in den geisternden Ideen der Moderne hat er den Primat des Logos gegenüber dem gefeierten Bios verteidigt und auf dem Katheder sieghaft behauptet („Von der Aufgabe der Philosophie und dem Wesen des Philosophen." Zwei Vorlesungen. Heidelberg 1947). Dieser Kampf mit der materialistischen Weltanschauung in dem älteren Gewand der mechanistischen Ausdeutung und in dem neueren Gewand der panbiologistischen Färbung führt ihn aber auch in Streit mit den tradierten System-Schulen. Bis zu den hohen Prospekten theologischen Denkens sind ihm diese zu intellektualistisch, zu wenig lebensnah, zu weit von der Wirklichkeit entfernt. „Der Philosoph, der der Totalität des Seins gegenübersteht mit dem Willen, ihr Sein und ihren Sinn zu erfassen, fühlt die Unzulänglichkeit seiner Erkenntniskräfte, die Grenzen seines Intellekts. Das führt ihn zu einer Besinnung auf die tieferen Kräfte seines Geistes. Er besinnt sich auf die ethische und religiöse Wertfunktion und sucht sie in den Dienst seiner großen Erkenntnisaufgabe zu stellen. Dabei leitet ihn der Gedanke, daß die Totalität des Seins auch nur aus der Totalität der Persönlichkeit heraus begriffen werden kann. Nicht eine, sondern alle Funktionen des Geistes müssen gewissermaßen als Organe dienen, wenn es gilt, die Gesamtwirklichkeit in ihrem letzten Sein und Sinn zu erfassen. So schöpft er aus der Fülle des Geistes, um die Fülle des Seins begrifflich auszudeuten." So sieht Johannes Hessen seine Aufgabe als Philosoph. Gleich seinem Lehrmeister Augustinus ist er dabei auch Theologe und an dem Phänomen der Religion im menschlichen Bereich zutiefst interessiert. Seine erkenntniskritischen Werke über „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus" (1924), „Die Werte des Heiligen" (²1951), „Platonismus und Prophetismus" (²1955), „Religionsphilosophie" (1955 zweibändig) und „Griechische oder biblische Theologie" (1956) sprechen in reichem Maße davon. In seinem Buch „Thomas von Aquin und wir" (1955) setzt Hessen sich mit dem hl. Thomas ehrfürchtig auseinander. Mit dem Thomismus als Schule wird er nicht fertig. Er bleibt da der Schüler des Lehrers mit dem cor inquietum. Auf den Spuren des Weltweisen der griechischen Antike drängt er mit Augustin als Gottsucher in die Nähe des Ewigen Seins und sucht sich wie dieser unmittelbar vom Lichte Gottes erhellen und begnaden zu lassen.

Münster/Westf. Johannes Weinand.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Robert Samulski, Münster
unter Mitarbeit von Erwin Gotenburg*, Münster,
und Heinrich Rennings**, Münster

[Vorbemerkungen s. ThRev L, 1954, 28]

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Festschriften. — Studi in onore di Carlo **Castiglioni**, prefetto dell' Ambrosiana. — Mil: Giuffrè 1957. XVI, 904 p. = Fontes Ambrosiani XXXII; p. 1—14: Bibliografia di Mons. Carlo Castiglioni.

Festschrift Karl **Eder** zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. v. Helmut J. Mezler-Andelberg. — Innsbr: Wagner 1959. 441 S.; Sch. 198, —; S. 437—441: Bibliographie (der Veröffentlichungen Karl Eders in Auswahl).

An Étienne Gilson tribute. Presented by his North American students with a response by Étienne **Gilson**. Ed. by Charles J. O'Neil. — Milw: Marquette Univ. Pr. 1959. X, 347 p.

Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. (Otto **Karrer** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. v. Maximilian Roesle (OSB) und Oscar Cullmann. — Stu: Evang. Verlagswerk; Ffm: Knecht/Carolusdr. (1959). 695 S.; Ln. DM 28; S. 25. — 32: Bibliographie Otto Karrer.

Studi e ricerche nella Biblioteca e negli Archivi Vaticani in memoria del Cardinale Giovanni **Mercati** ⟨1866—1957⟩. Raccolti a cura di Lamberto Donati. — Firenze: Olschki 1959. VIII, 360 p.; lir. 8000,—.

Gesammelte Werke und Teilsammlungen. — Albertus Magnus: Opera omnia. Ad fid. cod. ms. ed. appar. crit. notis prolegomenis indicibus instruenda cur. Inst. Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside. T. XXVI: De sacramentis. Ed. Albertus Ohlmeyer. De incarnatione. Ed. Ignatius Backes. De resurrectione. Ed. Wilhelmus Kübel. — Mstr: Aschendorff 1958. XXXIII, 421 S.; DM 85,50.

Bernardus [Claravallensis], S.: Opera. I—II: Sermones super Cantica canticorum. 1—35; 36—86. Ad fid. cod. rec. J[ean] Leclercq, OSB, C. H. Talbot [&] H. M. Rochais, OSB. — R: Ed. cistercienses 1957—58. LXVII, 261; 367 p. 4°; ffr. 6100,—.

Hus. — Spisy Mistra Jana Husi. Magistri Johannis Hus Opera omnia. Sv./T. VII: Sermones de tempore qui collecta dicuntur. Ed. Anezka Schmidtová. — Pragae: Academia scientiarum bohemo — slovenica 1959. 623 str. = Československá Akademie ved. Sekce jazyka a literatury. Academia scientiarum bohemoslovenica. Sectio philologica; kčs. 68,50.

Iwand, Hans Joachim: Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. (anl. d. 60. Geburtst. d. Verf.) u. eingel. v. Karl Gerhard Steck. — München: Kaiser 1959. 276 S. = Theologische Bücherei IX; DM 12,—; S. 269—277: Bibliographie (der Veröffentlichungen von Hans Joachim Iwand).

Lullus, Raimundus: Opera latina, ed. Fridericus Stegmüller. (Num. I:) 213—239: Opera Messanensia, ed. Johannes Stöhr. — Palmae Majoricarum (: Majoricensis Schola Lullistica) 1959. X, 503 p.; $ 8,—.

Photius, Patriarch of Constantinople: The Homilies. Engl. transl., introd. a. commentary by Cyrill Mango. — Cambr, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1958. XII, 352 p. = Dumbarton Oaks studies III; $ 6,—.

Thomas von Aquin: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg. d. Summa theologica, übers. u. komment. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Hrsg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg b. Köln. — Bd. XVII a: II—II, 23—32 Die Liebe. T. 1; kommentiert v. H. M. Christmann O. P. — Hdlb: Kerle; Graz, Wien, Köln: Styria. 1959. 19, 578 S., Ln. DM 22,80.

~ Bd. XXXV: Suppl. 69—86. Auferstehung des Fleisches. Kommentiert von Adolf Hoffmann. ~ 1958. 16, 659 S.; Ln. DM 27,60.

Tillich, Paul: Gesammelte Werke. Bd. I: Frühe Hauptwerke. — Evang. Verlagsw. (1959). 435 S.; Ln. DM 32,60; S. 389—427: (Albrecht, Renate, & Peter John:) Bibliographie.

Wulfstan: The Homilies (ed. w. introd. a. notes by) Dorothy Bethurum. — Oxf: Clarendon Pr. 1957 XIII, 384 p.; sh. 55,—.

Sprache und Therminologie. Kähler, Ernst: Der Niederschlag kirchengeschichtlicher Bewegungen in der deutschen Sprache. — Das Problem der Sprache in Theologie u. Kirche, B 1959, 68—84.

Reifenstein, Ingo: Das Althochdeutsche und die irische Mission im oberdeutschen Raum. — Innsbr 1958; Auslfg: Sprachwiss. Inst. d. Inst. d. Univ. 91 S. = Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderh. VI.

Mattingly, Harold B.: The origin of the name **christiani**. — JTSt, N. S. IX, 1958, 26—37.

Honselmann, Klemens: **Münster und Dom.** Sprachgeschichtliches in westfälischen Urkunden. — Westf XXXVII, 1959, 1—16.

Honselmann, Klemens: Die Bischofs- und Stiftskirche als Dom. Zur Wort- und Begriffsbildung. — ThGl IL, 1959, 322—337.

Gagov, Giuseppe, OFMConv: Il culto delle peliquie nell 'antichità. Riflesso nei due termini „**patrocinia**" e „**pignora**". — MiscFranc LVIII, 1958, 484—512.

Meinertz, Max: **Schisma.** — ZMR XLIII, 1959, 197—200.

Theologiestudium. — Andersen, Wilhelm: Die Reform des [evang.] Studiums als theologisches Problem. — Begegnung der Christen, Stu & Ffm (1959), 501—526; a.a.O., S. 527—545: Fries, Heinrich: Die [kath.] theologischen Studien. Stand und Hoffnungen.

2. Geschichte der Theologie (vgl. a. VII, 2)

Cornélis, H., OP: Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'**Origène**. — RScPhTh XLIII, 1959, 32—80. 201—247.

Richard, Marcel: **Malchion** et **Paul de Samosate.** La témoignage d'Eusèbe de Césarée. — EphThLov XXXV, 1959, 325—338.

Chadwick, H.: **Rufinus** and the Tura papyrus of Origen's commentary on Romans. — JThStud X, 1959, 10—42.

Foley, Richard, SJ: The communion of saints. A study in saint **Augustine**. — Bijdr XX, 1959, 267—281.

Vanneste, Jean, SJ: Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du pseudo **Denys l'Aréopagite**. — P & Brug: Desclée [&] de Brouwer 1959. 266 p. = Mus-Less, sect. phil. XLV.

Corsini, Eugenio: La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi. — To: Acad. delle Scienze 1959. 100 p.

Grillmeier, Aloys, SJ: **Fulgentius van Ruspe,** De Fide ad Petrum und die Summa Sententiarum. Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik. — Scholast XXXIV, 1959, 526—565.

Lecomte, F.: Un commentaire scripturaire du XIIe siècle: Le „Tractatus in Hexaemeron" de **Hugues d'Amiens.** ⟨Archevêque de Rouen 1130—1164⟩. — AHDLMA XXXIII, 1958, 227—294.

Wolter, Hans, SJ: **Bernhard von Clairvaux** und die Laien. Aussagen monastischer Theologie über Ort und Berufung der Laien in der erlösten Welt. — Scholast XXXIV, 1959, 161—189.

Haring, N(icholas) M. [, SAC]: The lectures of **Thierry of Chartres** on Boethius' De Trinitate. — AHDLMA XXXIII, 1958 [éd.] 1959, 113—226.

Dumas, Antoine, OSB: S. **Amédée** de **Lausanne**. Le personnage à travers son oeuvre. — CollOCR XXI, 1959, 11—28.

Congar, Y[ves] M[arie]-J[oseph], OP: „Arriana Haeresis" comme désignation du neomanichéisme au **XIIe siècle.** Contribution à l'histoire d'une typification de l'hérésie au Moyen Age. — RScPhTh XLIII, 1959, 449—461.

Combes, Andres: Les références de **Jean de Ripa** aux livres perdus ⟨II, III, IV⟩ de son commentaire de sentences. — AHDLMA XXXIII, 1958, 89—112.

Candal, Manuel, SJ: **Juan Ciparisiota** y el problema trinitario palamitico. — OrChrPer XXV, 1959, 127—164.

Die Schriften des Oxforder Kanzlers **Johannes Lutterell.** Texte zur Theologie des 14. Jh. Hrsg. u. erl. v. Fritz Hoffmann. — Lpzg: St.-Benno-Verl. 1959. X, 242 S. = Erfurter Theol. Studien VI.

Stanier, R. S.: Magdalen School. — **Oxford:** Blackwell 1959. XVI, 251 p.; sh. 30,—.

Hieronymus **Emser.** Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. v. Theobald Freudenberg. — Mstr: Aschendorff 1959. XXXVIII, 196 S. = Corpus Catholicorum XXVIII.

Murphy, John L.: The notion of tradition in John **Driedo.** — Milw: [: Seraphic Pr.] 1959. XIV, 321 p. [Diss. theol. Pont. Univ. Gregorianae, Roma.]

Feliciano de Ventosa, OFMCap: **Alfonso de Castro** y los problemas de la „nueva cristiendad". — EstFranc LX, 1959, 203—246.

Corazon, Enrique de SDO, OCD: Una cuestión preliminar a la edición crítica del „**Curso Teológico Salamanticense**". La autenticidad de la disputa 15 del Tratado XIII. — Salm VI, 1959, 273—321.

Lenzenweger, Josef: **Sancta Maria de Anima.** 1. u. 2. Gründung. — Wien & **Rom:** Herder [1959]. 200 S., 11 Bl. Abb.

Miscellanea Martin **Grabmann.** Gedenkblatt zum 10. Todestag. — Mchn: Hueber 1959. 94 S. = Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München III; DM 9,80.

evang. — Sperl, Adolf: **Melanchthon** zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon u. die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie. — Mchn: Kaiser 1959. 208 S. — FoGLProt 10, XV; DM 13,50.

Cox, James Carroll: Johann Christoph **Blumhardt** and the work of the Holy Spirit. — Bas 1959. XII, 213 p. [Ev.-theol. Diss. Basel]

Beker, E. J.: **Niebuhrs** controverse met de continentale theologie, in verband met de politieke actualiteit van het theologische denken. — NedThT XIII, 1958/59, 418—430.

Steinwand, Eduard: Luthertum und orthodoxe Kirche. — LuthRu IX, 1959, 146—165.

Kimme, August: Haupttypen der **Christokratie.** — KerDogm V, 1959, 117—132.

* Bearb. d. Abschnitte I, 2. II. VI. VII, 1. 2. VIII. IX und XI.
** Bearb. d. Abschnitte XII und XIII.

II. Religionswissenschaft und -Geschichte

Mensching, Gustav: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen u. Lebensgesetze. — Stu: Schwab (1959). 409 S.

Kirchgässner, Alfons: Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultus. — Bas, Frb/B, Wien: Herder (1959). 551 S.; DM 32,—.

Letture religiose dalle sacre scritture della grandi religioni viventi: Ebraismo, Cristianesimo, Islamismo, Buddhismo, a cura di R. Pettazzoni. — Fi: Parenti 1959. 266 p.; lir. 1500,—.

Maconi, Vittorio: La storia delle religioni in Italia. — ScuCatt LXXXVI, 1958, 400—426.

Pettazzoni, Raffaele: Il metodo comparativo. — Num VI, 1959, 1—14.

Schlette, Heinz Robert: Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen. — ZMR XLIII, 1959, 275—289.

Roeder, Günther: Die **ägyptische** Götterwelt. — Zü & Stu: Artemis-Verl. (1959). 408 S. = Roeder: D. ägypt. Religion in Texten u. Bildern I.

Daniel, Norman: The Concept of **Islam**. A study of how western ideas of Islam were formed in the middle ages. — Ed: Nelson 1959. 400 p. = Language a. literature series XII.; sh. 45,—.

Kritzeck, J. & R. B. Winder: The world of Islam. — Lo: Macmillan 1959. 384 p.; sh. 50,—.

Islam — the straight path. Islam interpreted by Muslims. Ed. by Kenneth W[illiam] Morgan. — NY: Ronald Pr. (1958). X, 453 p.

Rofé, Husein: The Path of Subud. — Lo: Rider 1959. 191 p.

Kirfel, Willibald: Symbolik des **Buddhismus**. — Stu: Hiersemann 1959. 128 S. = Symbolik der Religion V; DM 21,—.

Dumoulin, Heinrich: Buddhismus in Asien — Buddha Jayanti in Tokyo. — ZMR XLIII, 1959, 187—197.

Schierbeek, B.: De tuinen van Zen. Een essay over het Zenbuddhisme. — Amst: De Bezige Bij 1959. 128 p.

Wright, Arthur F.: Buddhism in Chinese history. — Stanford: Stanford Univ. Pr. 1959. 144 p. = Stanford studies in the civilizations of Eastern Asia.; $ 3,75.

Zürcher, E.: The Buddhist conquest of China. The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. — Leid: Brill 1959. 488 p. = Sinica Leidensia XI.

A Bibliography on Japanese Buddhism. Ed. by Bando Shojun [a. o.] — Tokyo: CJJBPr. 1958. 180 p.

Lemaitre, S.: Ramakrishna et la vitalité de l'**hindouisme**. — P: Éd. du Seuil 1959. 289 p. = Maîtres spirituels.; ffr. 450,—.

Des Places, Édouard, SJ: La prière cultuelle dans la **Grèce** ancienne. — RevScRel XXXIII, 1959, 343—359.

Secci, Emilia: Tradizioni cultuali tirreniche e pelasgiche nei frammenti di callimaco. — StMStRel XXX, 1959, 83—107.

Maród, Károly: Homerus expurgens. — StMstRel XXX, 1959, 4—13.

Junker, Hermann (Hrsg.): Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä. Mit Zeichn. v. Otto Daum. — Wien 1958. XII, 282 S., 161 Abb., 2 Taf. = Denkschr. d. Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sonderbd.; DM 110,—.

Thiemann, Eugen: Hellenistische Vatergottheiten. Das Bild des bärtigen Gottes in der nachklassischen Kunst. — Mstr: Aschendorff 1959. 114 S. 8 Taf. = Orbis antiquus XIV; DM 9,80.

Lanternari, Vittorio: La festa dei **maiali**. — StMStRel XXX, 1959, 15—63.

Kahlo, Gerhard: Die Debata der **Batak**. — Num VI, 1959, 61—73.

Laufer, Carl, MSC: Psychologische Grundlagen religiöser Schwarmgeistbewegungen in der **Südsee**. — Kairos I, 1959, 149—161.

Worms, E. A.: Der **australische** Seelenbegriff. — ZMR XLIII, 1959, 296—308.

Arndt, Paul: Totenfeiern und Bräuche der **Ngadha**. — Anthr LIV, 1959, 68—98.

Haekel, Josef: Hochgott und Götter im alten **Mexiko**. — Kairos I, 1959, 131—144.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Viering, Erich: Literaturschau (Missionsliteratur) 1958. — Jahrbuch evangelischer Mission, Jg. 1959, (Hbg) 1959, 85—117; [gek. Abdr. u. d. T.:] Missionsliteratur 1958. — Lutherisches Missionsjahrbuch, Jg. 1959, (Neuendettelsau) 1959, 120—146.

Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission — heute. Hrsg.: Laurenz Kilger. — Mstr (: Selbstverl. d. Internat. Inst. f. missionswiss. Forschungen u. d. Inst. f. Missionswiss. d. Univ. Münster ⟨Westf.⟩; Auslfg. durch d. Geschäftsst. d. Internat. Inst.: Aachen) 1959. 200 S. = Missionsstudienwochen. Missionsstudienwoche Bonn am Rhein 22.—26. Sept. 1958.

Henry, A.-M., OP: Esquisse d'une théologie de la mission. — P: Éd. du Cerf 1959. 248 p. = Foi vivante. Sér. Parole et mission; ffr. 240,—.

Schlette, Heinz Robert: „Personale Mission" — ein Entwurf. — Das Sozialgefüge der Völker u. d. Weltmission — heute, = Missionsstudienwochen 1958, Mstr 1959, 183—186; a. a. O., S. 187—191: Schlette, Heinz Robert: Bemerkungen zum Grundproblem der Missionsmethode., a. a. O. S. 50—51 [: Diskussion zu beiden Referaten].

Seumois, Xavier, PB: La structure de la liturgie et les problèmes du catéchuménat missionnaire. — NZM XV, 1959, 32—50.

Beckmann, Johannes, SMB: Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. — NZM XV, 1959, 14—31; [ersch. auch:] LJ IX, 1959, 29—45.

Driessche, Jan van, SJ: L'empêchement de „parenté" en droit coutumier **africain**. — (Lou:) Desclée [&] de Brouwer [1959]. 311 p. = MusLess, sect. missiol. XXXVIII; bfr. 180,—.

Metzler, Josef, OMJ: Die Patronatswirren in **Indien** unter Erzbischof **Silva Torres** ⟨1843—1849⟩. Nach den Akten des Propagandaarchivs. — ZMR XLII, 1958, 292—308.

Bonfils, Jean, SAM: L'oeuvre de Mgr de Marion **Brésillac** en faveur de clergé local dans les missions de l'Inde au XIXe siècle. — Lyon 1959. 84 p. [P. diss. theol., Pont. Athen. „Angelicum" in Urbe.]

Hartmann, Arnulf, O(E)SA: Father **Nicholas Melo** and Brother **Nicholas of St. Augustine**, martyrs, O.E.S.A. — Aug IX, 1959, 118—160. 277—303.

Bibliotheca missionum, von Robert Streit, O.M.J. [u. a.]. Bd. XIII: **Chinesische** Missionsliteratur 1885—1909; n. 1218—1969. — R,Frb(/Br), Wien: Herder 1959. XVIII, 807 S. = Veröffentlichungen d. Internat. Instit. f. missionswiss. Forschung.

Gonzales, J. M., OP: Misiones dominicanos en China (1700—1750). T. II. Madr: Inst. Santo Toribio de Mogrovejo del C. S. I. C. 1958. 574 p.; pes. 180,—.

Mensaert, Georges, OFM: Les franciscains au service de la Propagande dans la province de Pékin, 1705—1785. — Arch FranHist LI, 1958, 161—200. 273—311.

Gitti, Stefano, OFM: Mons. Gioacchino **Salvetti** OFM ⟨1769—1843⟩ e la missione dei francescani in Cina. — Fi: Ediz. Studi francescani 1958. XIV, 260 p. = Biblioteca di Studi francescani VI.

Laures, Johannes, SJ: Two **Japanes** christian heroes, Justo **Takayamo Ukon** and Gracia **Hosokawa Tamako**. — Rutland: Tuttle 1959. 128 p.; cl. $ 2,50.

Fernández, P., OP: Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santisimo Rosario de **Filipinas** de la Orden de Predicadores. — Barc: Tall. Gráf. Yuste 1958. 712 p.

Leturia, Pedro, SJ: Relaciones entra la Santa Sede e Hispanoamerica. 1493—1835. Vol. I—III. — R: Univ. Gregoriana; Caracas: Soc. Bolivariana de Venezuela 1959. = AnalGreg CI—CII; lir. 8000,—.

Janto, Stephan A., OFM: Three friars, a queen and a cardinal and **New Spain**. — FrancStud XVIII, 1959, 143—217. 355—384.

Pott, Anton, SVJ: Der **Acosta**-Text von der Unzulänglichkeit der Kolonistensöhne als **Indianermissionäre**. Kritisch geprüft und erklärt. — NZM XV, 1959, 241—258.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd. V: 1956/57. — Düs: Patmos-Verl. [1959]. XII, 265 S.; DM 38,—.

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. v. Johannes B. Bauer. — Graz, Wien, Köln: Styria (1959). 859 S.

Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen. Hrsg. v. Edo Osterloh und Hans Engelland. Mit e. Querreg. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1959. 752 S.

Bea, A[ugustinus Kardinal], SJ: „Religionswissenschaftliche" oder „theologische" Exegese? Zur Geschichte der neueren biblischen Hermeneutik. — Bibl XL, 1959, 322—341.

Steiert, Barnabas, OSB: Pius XII. und das Studium der Heiligen Schrift. — FrbZPhTh VI, 1959, 264—270.

Harding, G. Lankester: The antiquities of **Jordan**. — Lo: Lutterworth 1959. XV, 223 p., 31 tabl.; cl. sh. 25,—.

Rutherford, Adam: Treatise on Bible **chronology**. — Lo: Stanmore [1957]. 555 p.

Lohse, Eduard: Die römischen Statthalter in Jerusalem. — ZDtPalV LXXIV, 1958, 69—78.

Dulière, W. L.: Inventaire de quarante-et-un porteurs du **nom de Jésus** dans l'histoire, juive écrite enc grec. Un Jésus d'Ananos présidant la ruine du temple. Jésus, nom de lieu. — NovTest III, 3, 1959, 180—217.

Bibl. Theol. — Jervell, Jacob: **Imago Dei**. Gen 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1960. 379 S. = FRLANT LXXVI = N. F. LVIII; DM 35,—.

Emerton, J. A.: The origin of the **son of man** imagery. — JTSt, N. S. IX, 1958, 225—242.

Stamm, Johann Jakob, & Hans Bietenhard: Der **Weltfriede** im Alten und Neuen Testament. — Zü: Zwingli-Verl. 1959. 111 S.; DM 5,80.

Daniélou, Jean [SJ]: **Qumran** und der Ursprung des Christentums (Les manuscrits de la Mer morte et les origines du christianisme, dt.) Übers. von Othmar Schilling. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1958. 174 S.; Ln. 13,80.

Mayer, Rudolf, (&) Joseph Reuss: Die Qumranfunde und die Bibel. — Rgb: Pustet [1959]. 168 S.; Ln. DM 10,—.

Schulz, Siegfried: Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus. — ZThK LVI, 1959, 155—185.

Barthélemy, Jean Dominique, OP: Essenische und christliche Heiligkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer. — FrbZPhTh VI, 1959, 249—263.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Alt, Albrecht: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. III, hrsg. v. Martin Noth. — Mchn: Beck 1959. XII, 496 S.

Palache, J. L.: Sinai en Paran. Opera minora. — Leid: Brill 1959. 135 bl.; hfl. 15,—.

Loewenstamm, Samuel E., w. the co-operat. of Joshua **Blau**: Thesaurus of the language of the Bible. Complete concordance, Hebrew Bible dictionary, Hebrew — English Bible dictionary. Vol. I. — Jer: Bible Concordance [1957]. XXXVIII, 413, 46, XVI, 46 p. 4°; bd $ 13,—.

Koehler, Ludwig, & W[alter] Baumgartner: Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti libros. — Leid: Brill 1958. [Hauptwerk ersch. 19(48—)53]. XL, 227 p. 4°; Ln. hfl. 18,—.

Vaux, R[oland] de, OP: Les combats singuliers dans l'Ancien Testament. — Bibl XL, 1959, 495—508.

Gabriel, Johannes: Die Kainitengenealogie. **Gn 4, 17—24.** — Bibl XL, 1959, 409—427.

Hauret, Charles: **Moïse** était-il prêtre? — Bibl XL, 1959, 509—521.

Jepsen, Alfred: Die Reform des **Josia**. — Festschrift Friedrich Baumgärtel z. 70. Geburtst. = Erlanger Forschungen A X, Erl 1959, 97—108.

Vollborn, Werner: Die Chronologie des **Richterbuches**. — Ebd., S. 192—196.

Fohrer, Georg: Überlieferung und Wandlung der **Hioblegende**. Ebd., S. 41—62.

Werbeck, Wilfried: Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinem **Psalmen**kommentar. — Tü: Mohr 1959. VI, 273 S. = BeitrHistTh XXVIII; DM 31,50. [Ev.-theol. Diss. Zürich.]

Preß, Richard: Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen. — ThZBas XIV, 1958, 401—415.

Lerch, David: Zur Geschichte der Auslegung des **Hohenliedes**. — ZThK LIV, 3, 1958, 257—277.

Eising, H[ermann]: Der **Weisheitslehrer** und die Götterbilder. — Bibl XL, 1959, 393—408.

Blank, Sheldon H.: **Prophetic** faith in Isaiah. — NY: Harper 1958. 241 p.; $ 3,75.

Plöger, Otto: Theokratie und Eschatologie. — Neuk: Neukirchener Verl. d. Buchhandl. d. Erziehungsver. 1959. 142 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament II; Ln. DM 13,50.

Ironside, H. A.: **Isaiah.** — Glasgow: Pickering & Inglis 1959. 382 p.; cl. sh. 22/6.

Jenni, Ernst: Jesajas Berufung in der neueren Forschung. — ThZBas XV. 1959, 321—339.

Coppens, J[oseph]: Les origines littéraires des poèmes du serviteur de Yahvé. — Bibl XL, 1959, 248—258.

Aeschimann, A.: Le prophète **Jérémie.** Commentaire. — Neuch & P: Delachaux & Niestlé (1959). 247 p.; sfr. 9,50.

Alfrink, B[ernard] J[an], archev. d'Utrecht: L'idée de résurrection d' après **Dan.**, XII, 1. 2. — Bibl XL, 1959, 355—371.

Maier, W. A.: The Book of **Nahum**; a commentary. — St. Louis: Concordia 1959. 393 p.; cl. $ 5,75

Lasor, William Sanford: Bibliography of the **Dead Sea scrolls,** 1948—1957. — Pasadena, Calif.: Library, Fuller Theol. Sem. 1958. 92 p. = Fuller, Theol. Sem. bibliographical series II = Fuller library bulletin XXXI; $ 3,50.

Ploeg, J[ohannes Petrus Maria, OP]: Funde in der Wüste Juda (Vondsten in de woestijn van Juda, dt.). Die Schriftrollen vom Toten Meer u. d. Bruderschaft von Qumrân. — Köln: Bachem 1959. 265 S., 6 Bl. Abb.; Ln. DM 14,80.

Huppenbauer, Hans Walter: Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran ⟨Höhle I⟩ und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums. — Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums. — Zü: Zwingli-Verl. 1959. 176 S. = AbhThANT XXXIV.

Nachbibl. Judentum. — Kisch, Guido, & Kurt Roepke: Schriften zur Geschichte der Juden. Eine Bibliographie der in Deutschland und der Schweiz 1922—1955 erschienenen Dissertationen. — Tü: Mohr ⟨Siebeck⟩ 1959. XI, 49 S. = Schriftenreihe wiss. Abh. d. Leo Baeck Inst. for jews from Germany IV.

[Festschr.:] Essays on Jewish life and thought, pres. in honor of Salo Wittmayer *Baron*. Ed. by Joseph L. Blau [a. o.] — NY: Columbia Univ. Pr. 1959. XXX, 458 p.; cl. $ 7,50; p. XV—XXX: Bibliography of the writings of Salo Wittmayer Baron.

Simons, Ernst: Geschichte der jüdischen Gemeinden im **Bonner** Raum. — Bo: Wiss. Archiv 1959. 40 S.

Die Juden in **Köln** von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Zvi Asaria. — Köln 1959. 477 S.; Ln. DM 24,—.

Worte des Gedenkens für Leo **Baeck**. Hrsg. v. Eva G. Reichmann. — Hdlb: L. Schneider 1959. 263 S.; Hln. DM 15,—.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Klijn, A. F. J.: A survey of the researches into the western text of the Gospels and Acts ⟨1949—1959⟩. — NovTest III, 1/2, 1959, 1—27; III, 3, 1959, 161—173.

Muncey, R. W.: The New Testament text of Saint Ambrose. — Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1959. LXXVIII, 118 p.; = Texts and studies N. S. IV; cl. sh. 32/6.

Dibelius, Martin: Die Formgeschichte des Evangeliums. 3., durchges. Aufl. mit Nachtr. von Gerhard Iber, hrsg. von Günther Bornkamm. — Tü: Mohr 1959. V, 327 S.; Ln. DM 19,80.

Trilling, Wolfgang: Die Täufertradition bei **Matthäus.** — BiblZ, N. F. III, 1959, 271—289.

Baltensweiler, Heinrich: Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus. Zu Matth. 5, 32; 19, 9. — ThZBas XV, 1959, 340—356.

Burkill, T. A.: Anti-semitism in St. **Mark**'s Gospel. — NovTest III, 1959, 34—53.

Rengstorf, Karl Heinrich: Die Weihnachtserzählung des Evangelisten Lukas. — Stat crux dum volvitur orbis. E. Fs. f. Hanns Liljè, B 1959, 15—30.

Grundmann, Walter: Fragen der Komposition des lukanischen „Reiseberichts". — ZNW L, 1959, 252—274.

Paul-Marie de la Croix, OCD: L'Évangile de **Jean** et son témoignage spirituel. — (P:) Desclée [&] de Brouwer (1959). 589 p.

Charlier, J.-P., OP: Le signe de Cana. Essai de théologie johannique. — Brux: Pensée cath. (1959). 92 p. = Études religieuses DCCXL; bfr. 36,—.

Gärtner, Bertil: John 6 and the jewish passover. — Lund: Gleerup, 1959. 52 p. = ConNeot XVII.

Die Frage nach dem historischen **Jesus**, (von Hans Conzelmann, Gerhard Ebeling & Ernst Fuchs). — Tü: Mohr 1959. 48 S. = ZThK LVI, Beih. 1; DM 3,20.

Stauffer, Ethelbert: Neue Wege der Jesusforschung. — Gottes ist der Orient. Fs. f. Otto Eißfeldt, B (1959), 161—186.

Orbe, Antonio, SJ: La muerte de Jesús en la enconomía valentiniana. — Greg XL, 1959, 467—499. 636—670.

Bihler, Johann: Der **Stephanus**bericht ⟨**Apg** 6, 8—15 und 7, 54—8,2⟩. — BiblZ, N. F. III, 1959, 252—270.

S. **Pauli** Apostoli Epistoli ad Romanos XIX expleto saeculo ab eius exaratione commentariis illustrata. (R:) Fac. sacr. theol. Pont. Univ. Lateranensis (1959). p. 439—627. = Div, A. II, 1958, fasc. 3.

Bultmann, Rudolf: Adam und Christus nach Rm 5. — ZNW L, 1959, 145—165.

Die Einheit der Kirche im Neuen Testament. — Begegnung der Christen, Stu & Ffm (1959), 83—113; S. 83—98: Stempvoort, Pieter Aalbert van: Paulus und die Spaltungen zu Korinth; S. 98—113: Schlier, Heinrich: Die Einheit der Kirche nach dem Apostel Paulus.

Schulz, Siegfried: Katholisierende Tendenzen in (Heinrich) Schliers Galater-Kommentar (Gö 1951). — KerDogm V, 1959, 23-41.

Grayston, K., & G. Herdan: The authorship oft the Pastorals in the light of statistical linguistics. — NTSt VI, 1, 1959, 1—15.

Thiele, Walter: Beobachtungen zum **Comma Johanneum** ⟨I Joh 5, 7 f⟩. — ZNW L, 1959, 61—73.

Ntl. Theol. — Brown, Raymond E., SS: The semitic background of the New Testament **Mysterion.** — Bibl. XXXIX, 1958, 426—448; XL, 1959, 70—87.

Stauffer, Ethelbert: Die **Botschaft** Jesu damals und heute. — Bern & Mchn: Francke 1959. 215 S. = Dalp-Taschenbücher CCCXXXIII. [Vgl. dazu:] Wulf, Hans, SJ: „Die Urbotschaft Jesu?" Zu einem neuen Jesusbuch. — GL XXXII, 1959, 378—386.

Schweizer, Ed[uard]: Der **Menschensohn.** ⟨Zur eschatologischen Erwartung Jesu⟩. — ZNW, L, 1959, 185—209.

Gerhardsson, Birger: The **good Samaritan** — the good shepherd? — Lund: Gleerup; Copenhagen: Munksgaard 1958. 31 p. = ConNest XVI; skr. 5,—.

Ntl. Zeitgeschichte. — Turrado, Lorenzo: La **Iglesia** en los hechos de los apóstoles. — Salm VI, 1959, 3—35.

Schneemelcher, W[ilhelm]: Bemerkungen zum Kirchenbegriff der apokryphen Evangelien. — Ecclesia. [Fs. f. J. N. Bakhuizen van den Brink], 's-Grav 1959, S. 18—32.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bovis, André de, SJ: Philosophie ou théologie de l'histoire? — NRTh, A. XCI = T. LXXXI, 1959, 355—375; 449—461.

Dierickx, M.: De bovennatuurlijke factor in de kerkgeschiedenis. — Bijdr XX, 1959, 282—295.

Pannenberg, Wolfhart: Heilsgeschehen und Geschichte. — KerDogm V, 1959, 218—237.

Kirchenhistoriker. — Mooney, Canice, OFM: The writings of Father Luke **Wadding**, O. F. M. — FrancStud XVIII, 1958, 225—239.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Russo, Francesco: Storia dell'arcidiocesi di **Cosenza.** — Nap: Rinascita artistica 1958. 653 p.; lir. 4 000,—.

Stephanidis, Basil: Grundzüge der Geschichte der **orthodoxen Kirche.** — Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I = Die Kirchen der Welt I, 1, Stu (1959), 141—156.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Petrus der Fels. — Begegnung der Christen, Stu & Ffm (1959), 271—347: Ringger, Johannes: Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Mt 16, 18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte; S. 347—359: Schmid, Josef: Petrus „der Fels" und die Petrusgestalt der Urgemeinde.

Das Petrusamt in der Urkirche. — Begegnung der Christen, Stu & Ffm (1959), 361—389; S. 361—373: Stauffer, Ethelbert: Petrus und Jakobus in Jerusalem; S. 373—389: Hofstetter, Karl: Das Petrusamt in der Kirche des 1.—2. Jahrhunderts: Jerusalem — Rom.

Fremersdorf, Fritz: Ältestes Christentum. Mit bes. Berücks. d. Grabungsergebnisse unter der Severinskirche in **Köln**. — Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte II, 1956, ([ersch. 1957],) 7—26 & Taf. 1—20.

Barberet, F(rançois): La formule ζῶν τῷ Θεῷ dans le Pasteur d'**Hermas**. — RechScRel XLVI, 1958, 379—407.

Munck, Johannes: Presbyters and disciples of the Lord in **Papias**. Exegetic comments on Eusebius, Ecclesiastical history III, 39. — HarvThR LII, 1959, 223—243.

Betz, Hans Dieter: **Lukian von Samosata** und das Christentum. — NovTest III, 3, 1959, 226—237.

O'Ceallaigh, G. C. „Marcianus" **Aristides**, On the worship of God. — HarvThR LI, 1958, 227—254.

Grant, Robert M[ax Queen]: Scripture, rhetoric and theology in **Theophilus**. — VigChr XIII, 1959, 33—45.

Javierre, Antonio Ma: El „diadochen epoiesamen" de **Hegesipo** y la primera **lista papal**. — Sales XXI, 1959, 237—253.

Foerster, Werner: Die Grundzüge der ptolemaeischen **Gnosis**. — NTSt VI, 1, 1959, 16—31.

Unnik, Willem Cornelis van: Openbaringen uit egyptisch zand. De vondsten bij Nag-Hammadi. — den Haag: van Keulen 1958. 82 bl. = Exegetica 2, V; [dt. Übers. u. d. T.:] Evangelien aus dem Nilsand. Mit e. Beitrag „Echte Jesusworte?" von Johannes B. Bauer u. e. Nachw. „Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi" v. Walter C. Till. — Ffm: Scheffler (1959). 222 S.; Ln. DM 16,80

Till, Walter: Das **Evangelium der Wahrheit**. Neue Übersetzung des vollst. Textes (von Michel Malinine [u. a.], Zü 1956). — ZNW L, 1959, 165—185.

Evangelium nach Thomas. Koptischer Text hrsg. u. übers. v. A. Guillaumont [u. a.] — Leid & Köln: Brill [1952]. 62 S.; hfl. 8,—; [Engl. ed. s. the t.:] The Gospel acc. to Thomas. — Leid & Lo 1959; [ed. franç. s. l. t.:] L'Évangile selon Thomas. — P 1959.

Brisson, Jean-Paul: Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de **Septime Sévère** à l'invasion vandale. — P: de Boccard 1958. II, 456 p.

Michiels, Aemilius, OFM: Index verborum omnium quae sunt in Q.Septimii Florentis **Tertulliani** tractatu De praescriptione haereticorum addita lucubratione de praepositionibus in tractatu De praescriptione haereticorum occurentibus. — Steenbrugis: Abbatia St. Petri; (Hagae Com.: Nijhoff) 1959. 150 p. = Instrumenta patristica I.

Crouzel, Henri, SJ: **Origène** est-il un systématique? — BullLitt Eccl LX, 1959, 81—116.

Altendorf, Hans-Dietrich: Zur Bischofsliste von **Gabalda**. — ZNW L, 1959, 48—61.

Courcelle, Pierre: Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par **Ambrosiaster**. — VigChr XIII- 1959, 133—169.

Griffe, É[lie]: **Toulouse** romaine et chrétienne. Controverses et incertitudes. — BullLittEccl LX, 1959, 117—134.

Maur, Ivo auf der, OSB: Mönchtum und Glaubensverkündung in den Schriften des hl. **Johannes Chrysostomus**. — Frb/S: Universitätsverl. 1959. XVI, 205 S. = Paradosis XIV; sfr./DM 15,—.

Phelan, Thomas W.: St. **Augustine** and the recent excavations of the Christian monuments of Hippo. — ThStudies XX, 1959, 422—431.

Kuiters, R., OESA: Saint Augustin et l'indissolubité du mariage. — Aug IX, 1959, 5—11.

Courcelle, Pierre: Luther interprète des Confession de saint Augustin — RevHistPhilTheol XXXIX, 1959, 235—250.

Krüger, Paul: Ein Missionsdokument aus frühchristlicher Zeit. Deutung und Übersetzung des Sermo de memoria Petri et Pauli des **Narsai**. — ZMR XLII, 1958, 271—291.

Gray, G. F. S.: An early patriarch of the East. **Mar Abu I** — IntRevMiss XLVIII, 1959, 325—335.

Dufner, Georg: Die „Moralia" **Gregors** des **Großen** in ihren italienischen Volgarizzamenti. — Pad 1958. 210 p.

4. Mittelalter und Neuzeit

Europa und das Christentum. 3 Vorträge von Walther von Loewenich, Fedor Stepun u. Joseph Lortz. Hrsg. v. Joseph Lortz. — Wilst: Steiner 1959. 204 S. = Veröffentlichungen d. Inst. f. Europäische Geschichte, Mainz, Bd. XVIII; Ln. DM 18,—

Ausgewählte Quellen zur Kirchengeschichte **Ostmitteleuropas**. (Wissenschaftl. Gesamtleitung: Gerhard Meyer; Mitarb.: F[ranz] Engel [u. a.]) — (Ulm: Verl. „Unser Weg") 1959. IX, 130 S., 44 Bl. Abb.; DM 12,—.

Stifter und Klöster. — Humpert, Theodor: Chorherrenstift, Pfarrei und Kirche St. Stephan in **Konstanz**. — Kstz: Merk in Komm. 1957. XV, 284 S., 108 Abb.; Ln. DM 18,—.

Haaby, Charles: Stift **Lautenbach**. — Kevelaer: Butzon & Bercker 1958. 334 S., 20 Taf. = Alsatia monastica II; DM 15,—.

Weissthanner, Alois: Die Urkunden und Urbare des Klosters **Schäftlarn**. — Mch: Beck 1957. 46, 585 S., 1 Bl. Abb. = Quellen u. Erörterungen z. bayerischen Geschichte, N.F. X, 2; DM 42,—.

S[ank]t Paul. 1091—1809—1959. (Festschrift zum 150. Jahresgedenktag d. Wiederbesiedlung des Stiftes. Gestaltung: Helmut Schuster.) [Illustr.] — (St. Paul: **Benediktinerstift St. Paul** im Lavanttal 1959.) 188 S.; Sch. 40,—.

Festgabe zur 150-Jahr-Feier der Wiederbesiedlung des Benediktinerstiftes St. Paul im Lavanttal durch die Mönche von St. Blasien im Schwarwald. — (Klangenfurt: Geschichtsverein f. Kärnten 1959.) 608 S. = Carintha CIL, 315—920.

Favorel, Paschasius, OSB: Geschiedenis van de (OCist-) **Guldenberg abdij te Wevelgem**. — Kontrijk: Koninkl. Geschieden Oudheidkundige Krink 1957. 539 bl. 24 tab.; bfr. 250,—.

Clasen, Martin: **Reinfeld** und seine Äbte. Zur Geschichte der Zisterzienser in Holstein. — Schriften des Vereins f. schlesw.-holstein. Kirchengeschichte, 2, XV, Flensburg 1957, 17—84; 2, XVI, 1958, 7—96.

Hilberling, M. Brigitte, OP: 700 Jahre (**Dominikanerinnen-**) Kloster **Zoffingen**. 1257—1957. — Kstz: Komm.-Verl. Merk 1957 VIII, 205 S.; Ln. DM 12,80.

5. Mittelalter

Holtzmann, Walther: Kanonistische Ergänzungen zur Italia Pontificia. — QFIAB XXXVII, 1957, 55—102; XXXVIII, 1958, 67—175.

Goñi Gaztambide, J.: Historia de la bula de cruzada en **Espana**. — Vitoria: Ed. del seminario 1958. L, 754 p. = Victoriensia IV; pes. 350,—; [cf.:] Villoslada, R. G., SJ: Una visión mas eclesiástica del medievo español. — Greg XL, 1959, 516—522.

Verhulst, A. E.: De Sint-Baafsabdij te **Gent** en haar grondbezit (VIIe — XIVe eeuw). — Bruss: Acad. 1958. XXXIII, 665 bl., 13 kt. 40 = Verhandelingen v. de Kon. Vlaamse Acad. v. Wetensch., Lett. en Sch. K. v. Belgie, kl. d. lett., XXX.

Vock, Walther E[mil]: Die Urkunden des Hochstifts **Augsburg** 769—1420. — Augsb: Schwäb.Forschungsgemeinschaft 1959. XXIV, 592 S., 3 Taf. = Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei d. Kommission f. Bayer. Landesgeschichte 2a, VII; DM 18,—.

Despy, Georges: Les chartes de l'Abbaye de **Waulsort**. Ét. dipl. et éd. critique. I: ⟨946—1199⟩. — Brux: Pal. de acad. 1957. XX, 458 p., XVII pl. 4°

Struck, Wolf Heino: Die Kollegiatstifte **Dietkirchen, Diez, Gemünden, Idstein** und **Weilburg**. Regesten ⟨vor 841⟩ — 1500. — Wiesb: Hist. Komm. f. Nassau) 1959. CXL, 753 S., I Taf., 6 Kt. = Quellen z. Gesch. d. Klöster u. Stifte im Gebiet d. mittleren Lahn bis zum Ausgang d. Mittelalters II = Veröff. d. Hist. Komm. f. Nassau 12, II; Ln. DM 49,50.

Das älteste Totenbuch des Stiftes **Xanten**. Hrsg. u. bearb. v. Friedrich Wilhelm Oediger. — Kevelaer: Butzon & Bercker 1958. XXVIII, 118 S. 4° = Die Stiftskirche des hl. Viktor zu Xanten, hrsg. v. Walter Bader, Bd. II, T. 3.

Pratesi, Alessandro: Carte latine di **abbazie calabresi** provenienti dall' archivio Aldobrandini. — CdV Bibl. Apost. Vat. 1958. LV, 585 p. = Studi e testi CXCVII.

Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'**Anselme** au Bec. — Le Bec-Hellouin: Abbaye Notre Dame du Bec; Paris: Vrin 1959. 636 p. = Spicilegium Beccense I.

Schuhmann, Günther, & Gerhard Hirschmann: Urkundenregesten des Zisterzienserklosters **Heilbronn**. T. I: 1132—1321. — Wü: Schöningh i. Komm. 1957. XV, 258 S., 4 Taf. = Veröffentlichungen d. Ges. f. fränkische Geschichte. 3, III, 1; DM 12,—.

Morghen, R.: L'origine e la formazione del programma della **riforma gregoriana**. — R: Ed. dell'Ateneo 1959. 318 p.; lir. 2800.

Semmler, Josef: Die Klosterreform von **Siegburg**. Ihre Ausbreitung u. ihr Reformprogramm im 11. u. 12. Jahrh. — Bo: Röhrscheid 1959. 398 S. = RhArch LIII.

Mannl, Oswald, OPraem: Zur Literatur über den heiligen **Norbert**. — AnalPraem XXXV, 1959, 5—14.

Grundmann, Herbert: **Gottfried von Cappenberg**. — Westfälische Lebensbilder VIII = Veröffentlichungen der Hist. Komm. Westfalen XVII a, Mstr [1959], 1—16.

Grundmann, Herbert: Der Cappenberger Barbarossakopf und die Anfänge des Stiftes **Cappenberg**. Köln & Graz: Böhlau 1959. 113 S., 6 Abb. = Münstersche Forschungen XII.

Salibi, Kamal S.: The **Maronite Church** in the middle age and its union with Rome. — OrChr XLII = 4, VI, 1958, 92—104.

Wildenauer, Karl (,CSSR): Wo ist der selige **Hartmann**, Bischof **von Brixen**, † 1164, geboren? — Ostbairische Grenzmarken I, Pas 1957, 101—108.

Nitschke, August: Konradin und **Clemens IV.** — QFIAB XXXVIII, 1958, 268—277.

Schmitt, Clément, OFM: Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église: **Benoît XII** et l'Ordre des Frères mineurs

⟨1334—1342⟩. — Florence-Quaracchi: Collège St. Bonaventure 1959. XL, 420 p. 4°; lir. 3 150.

Harnrahan, T. J., CSB: John **Wyclif**'s political activity. — MedSt XX, 1958, [167] — [176].

Ullmann, Walter: The university of **Cambridge** and the **Great schism**. — JTSt, N.S. IX, 1958, 53—77.

Heimpel, Hermann: Regensburger Berichte vom **Konstanzer Konzil**. Der reichsstädtische Jurist Konrad **Duvel** von Hildesheim, † 1430. [Mit Briefveröffentl] — Festschrift f. Karl Gottfried Hugelmann z. 80. Geburtst. I, Aalen 1959, 213—272.

Heymann, Frederick G. John **Rokycana** — Church reformer betwen Hus and Luther. — ChH XXVIII, 1959, 240—280.

Kaminsky, Howard: **Pius Aeneas** among the Taborites. — ChH XXVIII, 1959, 281—309.

Roth, Benno: Wie Bischof Matthias **Scheit** zu seinem Seckauer Bistum kam. Nach A. Lang Scheitbiographie bearb., erg. u. hrsg. — Festschrift Karl Eder z. 70. Geburtst., Innsbr. 1959, 339—356 & Taf. X—XII.

Munier, W. A. J., SSCC: De curiale loopbaan van **Willem van Enckenvoirt** voor het pontificaat van Adriaan VI. — ArchGKK Nederl I, 1959, 129—168.

6. Gesamte Neuzeit

Walter, Mieczysław: Z dziejów polskości klasztoru cystersek w Trzebnicy w latach 1589—1741. — Wrocław: Bibliotheka uniwersytecka 1957. 115 str. [Zur Geschichte des Polentums des **Zisterzienserinnen**klosters **Trebnitz** i. d. J. 1589—1741.]

Bopp, Maria-Joseph: Die evangelischen Geistlichen und Theologen in **Elsass** und **Lothringen** von der Reformation bis zur Gegenwart. T. 1. — Neustadt a. d. Aisch: Degener 1959. 262 S. = Geneologie u. Landesgeschichte I.

Jensen, Wilhelm: Die hamburgische Kirche und ihre Geistlichen seit der Reformation. Im Auftr. d. Landeskirchenrats hrsg. (Bd I) — **Hamburg**: Augustin 1958. XV, 272 S.; DM 18,18.

Hourticq, D., R. Lecomte & P. Poujol: Le **Paris** protestant de la Réforme à nos jours. — P: S.C.E. 1959. 182 p. = Le Bergers et les Mages.

Protestantismus. — Stupperich, Robert: Hrsg. u. Bearb.: Die evangelisch-lutherische Kirche in **Rußland** in ihren Gemeindeordnungen und Kirchenverfassungen ⟨1678—1924⟩ = Quellen zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte I/II — Ulm: Verl. „Unser Weg" 1959. 260 S., 2 Kt.; DM 12,60.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Kindt, Karl: Die Reformation im Urteil der Reformatoren. — Begegnung der Christen, Stu & Ffm (1959), 601—618.

Schüler, H[einz]: Reformation und Gegenreformation am **Mittelrhein**. — Düs: Presseverb. d. Evang. Kirche im Rheinland 1959. 32 S. = Veröffentlichung des Vereins für rheinische Kirchengeschichte VIII; DM 2,20.

Flaskamp, Franz: Reformation und Gegenreformation im Hochstift **Osnabrück**. Tatsachen und Bedingtheiten. — WestfForsch XI, 1958, 68—74.

Matl, Josef: Reformation und Gegenreformation als Kulturfaktoren bei den **Slawen**. — Festschrift Karl Eder z. 70. Geburtst., Innsbr 1959, 101—117.

Zeeden, Ernst Walter: **Calvins** Verhalten zum Luthertum. Nach seinen Briefen. — Festschrift Karl Eder z. 70. Geburtst., Innsbr. 1959, 83—100.

Rupp, Gordon: Andrew **Karlstadt** and Reformation Puritanism. — JThStud, N.S. X, 1959, 308—326.

Porter, H[any] C[ulverwell]: Reformation and reaction in Tudor **Cambridge**. — Cambr.: Univ. Pr. 1958. X, 461 p.; sh 52/6.

Dickens, A[rthur] G[eoffrey]: Lollards and Protestants in the diocese of **York**, 1509—1558. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1959. 272 p. = University of Hull publications; sh. 30,—.

Célébration du cinquième centenaire de la naissance du Pape **Adrien VI** (p. l'université catholique de Louvain). — EphThLov XXXV, 1959, 513—629; p. 524—533: Post, R[egnerus] R[ichardus]: Paus Adriaan VI; p. 534—542: Halkin, Léon-E.: Adriaan VI et la réforme de l'Église. p. 551—554: Stockmann, M.-L.: Bibliographia summaria; p. 555—561: Adrien VI. Notice biogr.

Laug, Werner: Johannes **Heß** und die Disputation in Breslau von 1524. — JSchlesKKG, N.F. XXXVII, 1958, 23—33.

Müller, Gerhard: Johann **Eck** und die Confessio Augustana — Zwei unbekannte Aktenstücke vom Augsburger Reichstag 1530. — QFIAB XXXVIII, 1958, 205—242.

Stupperich, Robert: Unbekannte Briefe und Merkblätter Johann **Groppers** aus den Jahren 1542—1549. — WestfZ CIX, 1959, 97—107.

Lutz, Heinrich: Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Groppers ⟨1546, 1558⟩. — QFIAB XXXVII, 1957, 222—310 (S. 253—310 Textveröff.)

Fockema Andreae, S.J.: De Republiek der Verenigte **Nederlanden** en de Gereformeerde Kerken in haar oostelijk grensgebied. — Ecclesia. [Fs. f. J.N. Bakhuizen van den Brink], 's-Grav 1959, 150—165.

Lutz, Heinrich: Die Kurie und der **Regensburger Reichstag** 1556/57. — QFIAB XXXVIII, 1958, 277—288.

Augustana und Trienter Konzil in ökumenischer Sicht. — Begegnung der Christen, Stu & Ffm (1959), 431—461; S. 431—449: Lackmann, Max: Wiedervereinigung und Confessio Augustana. Historisches und Theologisches zu den Bemühungen des P. Johannes **Dez** SJ in Straßburg ⟨1643—1712⟩; S. 450—461: Jedin, Hubert: Historische Randbemerkungen zum Thema: **Tridentinum** und Wiedervereinigung.

Engfer, Hermann: Das Tridentinum und das Bistum **Hildesheim**. — UnsDiözHildesh XXVIII, 2, 1959, 56—81.

Welsby, Paul A[ntony]: Lancelot **Andrewes**, 1555—1626. — Lo: S. P. C. K. 1958. XIV, 298 p.; sh. 25,—.

Blet, Pierre, SJ: Le clergé de **France** et la monarchie. Étude sur les Assemblées générales du clergé de 1615 à 1666. Vol I.-II. — R: Univ. grégor. 1959. X, 534; 468 p. nffr. 50,— ($ 10,—)

Franz, Günther: Glaube und Recht im politischen Denken Kaiser **Ferdinands II.** — ArchRefG XLIX, 1958, 258—269; ebd., S. 269: Abstract [in Engl.]

8. Neuere Zeit

Preradowich, Nikolaus: Die soziale Herkunft der **österreichischen Kirchenfürsten** ⟨1648—1918⟩. — Festschrift Karl Eder z. 70. Geburtst., Innsbr 1959, 223—243.

Kohl, Wilhelm: Nassauische Absichten auf das Bistum **Münster**. ⟨Die Bewerbung Johann Ludwigs Grafen von Nassau-Hadamar um den Bischofsstuhl, 1650⟩. — Westf XXXVI, 1/2, 1958, (ersch. 1959), 91—102.

Lahrkamp, Helmut: Ferdinand von **Fürstenberg**. — Westfälische Lebensbilder VIII = Veröffentlichungen der Hist. Komm. Westfalens XVIIa, Mstr [1959], 37—56.

Zollitsch, Anton: Die kirchlichen Verhältnisse der **Batschka** in der ersten Periode der donauschwäbischen Geschichte ⟨1686—1804⟩. — Wiener Südost-Jahrbuch (I), Wien 1959, 73—76.

Házi, Jenö: Die kanonische Visitation des Stefan Kazó, Archidiakon von Eisenstadt/Vasvár in **Burgenland**, Teil des Komitates Eisenburg in den Jahren 1697—1698. Im Anh. d. kanon. Visitation des Franz Scacchi, Archidiakon v. Eisenburg ⟨Vasvár⟩ in den Jahren 1713—1714. — Eisenstadt: (Burgenländ. Landesarchiv) 1958. 277 S., 1 Bl. Faks. = Burgenländische Forschungen XXXVII; Sch. 100,—.

Durnbaugh, Donald F., compil. a transl.: European origins of the **Brethren**. A source book on the beginnings of the Church of the Brethren in the early eighteenth century. — Elgin, Ill.: Brethren Pr. [1958]. 463 p.

Juhász, Koloman: Die **Jesuiten** im **Banat** ⟨1718—1773⟩. Ein Beitr. z. Kulturgesch. d. Temesvarer Banats. — MIÖSA XI, 1958, 153—220.

Schwaiger, Georg: **Pius VI.** in **München** ⟨1782⟩. — MüThZ X, 1959, 123—136.

Ferihumer, Heinrich: Kaiser Leopold II. und der Episkopat der Erbländer. Die Rolle des Linzer Bischofs J. A. **Gall**. — Festschrift Karl Eder z. 70. Geburtst., Innsbr 1959, 181—196.

Huber, A[ugustinus] K., OPraem: Erzherzog **Rudolf von Österreich** als Erzbischof von Olmütz 1819—1831. — KgstBl V, 1959, 111—125.

Glauser, Fritz: Bischof Joseph Anton **Salzmann** im Urteil des Domdekans Alois Vock. — ZSchweizKG LII, 1958, 201—222.

Borodajkewycz, Taras von: Bischof und Domdechant. Franz Xaver **Schwäbl** und Melchior von **Diepenbrock**. — Festschrift für Karl Gottfried Hugelmann z. 80. Geburtst. I, Aalen 1959, 107—132.

Riedl, Franz Hieronymus: Nationalpolitische Erwägungen um eine Besetzung der Frankfurter Stadtpfarre 1858. Warum Alois **Flir** nicht Nachfolger Beda Weber in **Frankfurt** (a. **Main**) wurde. — Ebd. III, Aalen 1959, 481—500.

Miko, Norbert: Die katholische Kirche in **Österreich-Ungarn** um 1870 in der Berichterstattung des Wiener Nuntius. — Festschrift Karl Eder z. 70. Geburtst., Innsbr 1959, 211—221.

Kramer, Hans: Der **Tiroler** Klerus in den Jahrzehnten vor 1914. — Festschrift Karl Eder z. 70. Geburtst., Innsbr 1959, 395—416

Kann, Robert A.: Ein deutsch-böhmischer Bischof (Wenzel **Frint**, Weihbischof von Prag) zur Sprachenfrage (in Böhmen). — Festschrift für Heinrich Benedikt, Wien, 1957, 162—179.

Burger, Wolfgang: Weihbischof (von Freiburg/Br.) Friedrich Justus **Knecht**. — OrhPBl LX, 1959, 336—342.

Hardick, Lothar (, OFM): Bischof Bernhard **Döbbing** ⟨1855—1916⟩. Ein deutscher Bischof in Italien. Seine innerkirchliche Reformtätigkeit und seine Intervention zu Gunsten der christlichen Gewerkschaften. — WestfZ CIX, 1959, 143—195.

9. Neueste Zeit

Persönlichkeit, und Werk Papst **Pius'** XII. — HK XIV, 3, 1959, 131—135. [Dt. Zsfassg. d. Ansprache d. Kard.-Staatssekr. Domenico Tardini]

La Vie de l'Église sous Pie XII. — P: Fayard 1959. 252 p.

Yzermans, Vincent A.: Pius XII and the American people. — Balt: Helicon Pr. 1958. 159 p; $ 4,75.

Huber, Georges: Le Cardinal (Giacomo **Lercaro**) reçoit toujours! — P: Centurion 1959. 174 p.; ffr. 960,—.

Stoffers, Wilhelm: Die Neuorganisation der Diözese **Hildesheim** in den Jahren 1949—1959. — UnsDiözHildesh XXVIII, 2. 1959, 124—144.

Protestantismus. — Mehl, Roger: Das protestantische Europa (L'Europe protestante, dt.) — Zü & Stu: Zwingli-Verl. (1959). 125 S.
Niemöller, Wilhelm: Hitler und die **evangelischen Kirchenführer.** ⟨Zum 25. Jan. 1934.⟩ — Blf: Bechauf (1959). 77 S.
Bonhoeffer, Dietrich: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933 bis 1943. — Mchn: Kaiser 1959. 667 S., 1 Taf. = Bonhoeffer: Gesammelte Schriften II.
Gollert, Friedrich: **Dibelius** vor Gericht (1934—1936). — Mchn: Beck [1959]. VI, 193 S.; Ln. DM 9,80.
Schmidt, Dietmar: Martin **Niemöller.** — Hbg: Rowohlt (1959). 255 S.

VI. Christliche Philosophie

Bütler, Anselm: Die Seinslehre des hl. **Anselm von Canterbury.** — Thèse lettres Fribourg 1959. 112 S.
Gómez Nogales S., SJ: La inmortalidad del alma a la luz de la noética de **Averroes.** — Pens XV, 1959, 155—175.
Hayen, André, SJ: La communication de l'être d'après Saint **Thomas d'Aquin.** II: L'ordre philosophique de Saint Thomas. — Brug: Desclée [&] de Brouwer 1959. 355 p. = Mus Less, sect. phil. XLI.
Owens, J.: The accidental and essential character of being in the doctrine of St. Thomas Aquinas. — MedStud XX, 1958, 1—40.
Bauer, J.: Die Ideenlehre Platos im Urteil des Aquinaten. — SalzJPhPs III, 1959, 56—74.
Viana, F.F. de, OP: La 'quínta vía' de santo Tomás para demostrar la existencia de Dios — EstFil VIII, 1959, 38—100.
Verde, F., OP: Il problema del mal al tempo di S. Tommaso d'Aquino. — MemDom LXXVI 1959, 38—52.
Wallace, W. A., OP: The scientific methodology of **Theodore of Freiberg.** A case study of the relationship between science and philosophy. — Frb/S: Univ. Pr. 1959. 414 p. = StudFrib, N.S. XXVI; sfr. 22,—.
Gilson, Étienne: Johannes **Duns Scotus.** Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre (Jean Duns Scot, dt). — Düs: Schwann (1959). 712 S.
Mélanges offerts à Étienne **Gilson.** — P: Vrin 1959. 704 p.
Möller, Joseph: Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. **Sartres.** — Stu: Kohlhammer 1959. 230 S.
Poncelet, A., SJ: La méthode historico-théorique de J. **Maréchal.** — Bijdr XX, 1959, 242—266.
Die Philosophie im **20. Jahrhundert.** Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgabe. Mit Beiträgen v. Walter Brüning [u. a.]. Hrsg. v. Fritz Heinemann. — Stu: Klett (1959). XII, 600 S.; DM 34,50.
Bogliolo, L.: Il problema della filosofía cristiana. — Bresc: Morcelliana 1959. 276 p.
Blaha, Ottokar: Urteil, Wahrheit, Irrtum in ontologischer Sicht. — SalzJPhPs III, 1959, 75—97.
Tractatus de **transcendentalibus** entis conditionibus. ⟨Assisi, Biblioteca Comunale, Codex 186⟩ edidit Dieter Halcour. — Franz Stud XLI, 1959, 41—106.
Lotz, Johannes B., SJ: Sein und Existenz. — Greg XL, 1959, 401—466.
Guérard des Lauriers, M.-L., OP: La distinction réelle entre l'essence et l'acte d'être .Note épistémologique. — RThom LIX, 1959, 32—78.
Conway, J., SJ: The reality of the **possibles.** — NewSchol XXXIII, 1959, 139—161. 331—353.
Giardini, F., OP: Gradi di **causalità** e di similitudine. — Ang XXXVI, 1959, 26—50.
Holloway, M. R., SJ: An introduction to **natural theology.** — NY: Appleton-Century-Crofts 1959. 517 p.; $ 4,—.
Mac Gregor, G.: Introduction to **religious philosophy.** — Bost: Houghton 1959. 384 p.; $ 2,95.
Dessauer, Friedrich: Prometheus und die **Weltübel.** — Ffm: Knecht (1959). 204 S.; DM 9,80.
Marcel, Gabriel: Présence et immortalité. — P: Flammarion 1959. 240 p. = Homo sapiens.; ffr. 1 350,—.
Rey Altuna, L.: La **inmortalidad** del **alma** a la luz de los filósofos. — Madr.: Ed. Gredos 1959. 506 p. = Biblioteca hispánica de filosofía.; pes. 160.
Przywara, Erich: Mensch. Typologische **Anthropologie.** Bd I. — Nürnberg: Glock & Lutz (1959). XX, 443 S.; DM 30,—.
Teilhard de Chardin, Pierre: Der Mensch im Kosmos (La phénomène humain, dt.) — (Aus d. Franz. übertr. v. Othon Marbach). — Mchn: Beck [1959]. XVI, 311 S.
Strolz, Walter: Der vergessene Ursprung. Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen. — Bas, Frb/B, Wien: Herder 1959. 168 S.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Serapius ab Iraqui, OFMCap: Manuale theologíae dogmaticae. Vol I: Theologia fundamentalis. — Madr: Ed. Studium 1959. XXIV, 637 p.
Mertens, H.: Problemen van de huidige **fundamentaal**-theologie. — CollMechl XLIV, 1959, 287—304.
Dhanis, Édouard, SJ: Qu'est-ce qu'un **miracle?** — Greg XL, 1959, 201—241.
Masure, E.: Le miracle comme signe. — RScPhTh XLIII, 1959, 273—282.
Lennerz, Heinrich, SJ: **Scriptura** sola. — Greg XL, 1959, 38—53.
Lennerz, Henricus, SJ: Sine scripto traditiones? — Greg XL, 1959, 624—635.
Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre (Initiation théologique, dt.). Hrsg. v. einer Arbeitsgemeinschaft v. Theologen. Bd. I: Die Quellen der Theologie, Gott u. seine Schöpfung. — Bas, Frb(/B), Wien: Herder (1959). XXVIII, 795 S.
Malmberg, Felix: Über den **Gottmenschen.** — Bas, Frb/B, Wien: Herder (1960). 121 S. = QuaestDisp IX; DM 7,20.
Malmberg,F., SJ: Enige gedachten over het „persoonlijk" karakter van Christus menselijke natuur. — Bijdr XX, 1959, 146—155; 155—156: Zsfassg. [in dt. Spr.]: Einige Gedanken über den „personalen" Charakter der menschlichen Natur Christi.
O'Shea, K. F., CSSR: The human activity of the **word.** — Thom XXI, 1959, 143—232.
Besutti, G. M., OSM: Bibliografia **Mariana** 1952—1957. — Mar XX, 1958, II° — XV°, 1° — 356°.
Alfaro, Joannes, SJ: Significatio Mariae in Mysterio Salutis. — Greg XL, 1959, 9—37.
Alcantara Martinez, Pedro de, OFM: Lugar de Maria en el Cuerpo Mistico de Cristo. — Salm VI, 1959, 87—105.
Parente, Petrus: De cooperatione B. V. Mariae in SS. Eucharistia sacramento ecclesiae unitatis. — Div III, 1959, 369—385.
Rodríguez, V., OP: Inhabitación de la SS. **Trinidad** en el alma en gracia. — CiencTom LXXXVI, 1959, 65—115.
Dacquino, P.: La **Chiesa** segno vivo di Cristo. — ScuCatt LXXXVII, 1959, 108—126.
Extremeño, C. G., OP: Iglesia, jerarquía y carisma. — Cienc Tom LXXXVI, 1959, 3—64.
Ceuppens, P. F., OP: De **sacramentis.** — To: Marietti 1959. XVI, 446 p. = Theologia Biblica V.
Flórez, G.: Sobre la gracia sacramental. — RevEspTeol XIX, 1959, 39—60.
Renwart, Léon, SJ: L'intention du ministre des sacrements, problème mal posé? — NRTh A. XCI = T. LXXXI, 1959, 469—488.
Rodríguez, Marcelino, OFM: Entorno al problema de la cantidad eucarística. — RevEspTeol XIX, 1959, 125—153.
Alfrink, J.: Biblical background to the eucharist as a sacrifical meal. — IrThQu XXVI, 1959, 290—302.
Schlette, Heinz Robert: Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion. — Bas, Frb/B, Wien: Herder (1960). 76 S. = QuaestDisp VIII; DM 5,20.
Oggioni, G.: Saggio per una lettura del tema **matrimoniale** nella sacra scrittura. — ScuCatt LXXXVII, 1959, 5—22.
Kokkinakis, A. T.: Parents and priests as servants of redemption. An interpretation of the doctrines of the Eastern Orthodox Church on the sacraments of matrimony and priesthood. — NY: Morehouse-Gorham 1959. 205 p.; $ 4,—.
Piolanti, A.: La **risurrezione** della carne. La vita eterna. — Bresc: Morcelliana 1959. 112 p.; lir 400,—.
Spuler, Bertold: Die orthodoxen Kirchen. — IntKirchlZ LXVII = N.F. IXL, 1959, 133—160.
evang. — Lengsfeld, Peter: Der Traditionsgedanke bei Rudolf **Bultmann.** — CathMstr XIII, 1959, 17—49.
Kinder, Ernst: Die **Erbsünde.** — Stu: Schwabenverl. (1959). 148 S.; DM 5,50.
DuMont, Etienne: La situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ. — Saint-Maurice: Ed. Saint-Augustine 1959. 231 p.; sfr. 8,—. [Diss. theol. Rom].
Jacobs, P(aul), E(rnst) Kinder & F(ritz) Viering: Gegenwart Christi. Beiträge zum **Abendmahl**sgespräch in der Evangelischen Kirche in Deutschland. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1959) 87 S.; DM 3,80.
Confirmatio. Forschungen z. Geschichte und Praxis der Konfirmation. Mit Beiträgen v. Wilhelm Mauer [u. a.] Hrsg. v. Kurt Frör. — Mchn: Evang. Presseverband f. Bayern (1959). VI, 202 S.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Torrance, T. F.: The doctrine of grace in the **Apostolic Fathers.** — GrR: Eerdmans 1959. 157 p.; $ 3,—.
Bettencourt, Estêvao, OSB: A doutrina do corpo místico no pensamento **patrístico e medieval.** — REBras XIX, 1959, 289—309.
Pannenberg, W.: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie — ZKG LXX = F. 8, Bd VIII, 1959, 1—44.
Lebourlier, J.: La problème de l'Adversus Haereses III, 3, 2 de S. **Irénée.** — RScPhTh XLIII, 1959, 261—272.
Javierre, Antonio: El „diadochen epoiesamen" de **Hegesipo** y la primera lista papal. — Sales XXI, 1959, 237—253.
Galtier, Paul, SJ: Saint **Hilaire** trait d'union entre l'Occident et l'Orient. — Greg XL, 1959, 609—623.
Agterberg, M., OESA: L'„Ecclesia-Virgo" et la „Virginitas Mentis" des fidèles dans la pensée de saint **Augustin.** — Aug IX, 1959, 221—276.

Galtier, Paul, SJ: L'occident et le **néochalcédonisme**. — Greg XL, 1959, 54—74.

Haring, Nicholas M., SAC: A study in the sacramentologie of **Alger of Liège**. — MedStud XX, 1958, [41]—[78].

Bosch, Amatus van den, OCSO: Dieu rendu accessible dans le Christ d'après Saint **Bernard**. — CollOCR XXI, 1959, 185—205.

Louf, André, OCR: Marie dans la parole de dieu selon S. **Amédée de Lausanne**. — CollOCR XXI, 1959, 29—62.

Masi, Roberto: La teologia della transustanziazione in **Pietro Cantore**. — Div III, 1959, 451—475.

Beumer, Johannes, SJ: Die Mariologie **Richards von Saint-Laurent**. — FranzStud XLI, 1959, 19—40.

Crisóstomo de Pamplona, OFMCap: María y la Iglesia de san **Buenaventura**. — EstFranc LX, 1959, 189—202.

Hopkins, M., OP: **St. Thomas** and the encyclical Mystici corporis. — Thom XXII, 1959, 1—24.

Eschmann, I. T., OP: St. Thomas on the two powers. — Med Stud XX, 1958, [177]—[205].

Hechich, B., OFM: De Immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis secundum **Thomam de Sutton** OP et **Robertum de Cowton** OFM. Textus et doctrina. — R: Acad. Mar. Intern. 1958. XVI, 204 p. = Bibl. Imm. Conc. VII; lir. 2200.

Rosato, L., OFM: Doctrina de Immaculata Beatae Mariae Virginis conceptione secundum **Petrum Aureoli**. — R: Acad. Mar. Intern. 1959. XVI, 144 p. = Bibl. Imm. Conc. VIII; lir 1200,—.

Wetter, Friedrich: Die Lehre **Benedikts XII.** vom intensiven Wachstum der Gottesschau. — R: Univ. Gregoriana 1958. VI, 236 S. = AnGreg XCII [=] Ser. fac. theol. B ⟨XXXI⟩.

Zumkeller, Adolar, OESA: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des **Spätmittelalters**. — ZkTh LXXXI, 1959, 265—305.

Betti, U., OFM: L'autorità di S. **Antonino** en la questione dell'infallibilità pontif. al Concilio Vaticano. — MemDom LXVII, 1959, 173—192.

Holstein, Henry: La tradition d'après le Concile de **Trente**. — RechScRel XLVII, 1959, 367—390.

Piolanti, Antonio e Vittorio Sina: La nostra solidarietà in Cristo secondo il **Thomassin** ⟨† 1695⟩. — Div III, 1959, 554—588.

Bertetto, Domenico: La dottrina mariana di **Pio XII** nei documenti dal 2 marzo 1956 alla fine del pontificato. — Sales XXI, 1959, 254—282.

Dewar, L.: The Holy Spirit and modern thought. An enquiry into the historical, theological and psychological aspects of the christian doctrine of the Holy Spirit. — Lo: Mowbray 1959. 232 p.; 25/—.

Filograssi, Giuseppe, SJ: Intorno all'oggetto del culto al Cuore di Gesù nella **Haurietis aquas**. — Greg XL, 1959, 271-296.

angl. — McNamara, K.: An Anglican view of the primacy. — IrThQu XXVI, 1959, 73—81. 277—289.

evang. — Neumann, Gerhard J.: „Rechtfertigung" und „Person Christi" als dogmatische Glaubensfrage bei den Täufern der Reformationszeit. — ZKG LXX = F. 8, Bd VIII, 1959, 62—74.

Hägglund, Bengt: Rechtfertigung — Wiedergeburt — Erneuerung in der nachreformatorischen Theologie. — KerDogm V, 1959, 318—337.

Arieta, J. S., SJ: Aspecto escatológico del tiempo de la iglesía en Oscar **Cullmann**. — MiscCom XXX, 1959, 191—297.

Niesel, Wilhelm: Die Bedeutung und die Rolle der Glaubensbekenntnisse in den reformierten Kirchen. — EvTh XIX, 1959, 195—203.

Dantine, Wilhelm: Regnum Dei — Gubernatio Dei. Dogmatische Überlegungen zum Begriff der **„Herrschaft"**. — ThZBas XV, 1959, 195—208.

3. Konfessionskunde und Oekumenische Bewegung

Samulski, Robert: Kontroverstheologische Literatur. Auswahl aus den Neuerscheinungen 1958/59. [T. 2.] — CathMstr XIII, 1959, 316—320.

[Festschrift:] Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. (Otto *Karrer* gewidm. z. 70. Geburtstag.) Hrsg. v. Maximilian Roesle (OSB) u. Oscar Cullmann. — Stu: Evang. Verlagswerk; Ffm: Carolus-Dr. / Knecht (1959). 695 S.; Ln. DM 28,—.

Asmussen, Hans, (&) Thomas Sartory (, OSB): Gespräch zwischen den Konfessionen. — (Ffm & Hbg: Fischer Bücherei 1959.) 223 S. = Fischer Bücherei CCCX; DM 2,20.

Blanke, Fritz: Kirchen und Sekten. Führer durch die religiösen Gruppen der Gegenwart. 3., überarb. Aufl. — Zü & Stu: Zwingli Verl. [1959]. 112 S.; sfr. 7,50 (DM 8,50.)

Die **Orthodoxe Kirche** in griechischer Sicht. Hrsg. von Panagiotis Bratsiotis. T. 1 — Stu: Evang. Verlagswerk 1959. 207 S. = Die Kirchen der Welt I; DM 21,80.

Totzke, Irenäus, OSB: Die „Unierten". Zum Problem der mit Rom in kirchlicher Gemeinschaft stehenden Orientalen. — UnSa XIV, 1959, 9—22.

Barra, G.: Psicologia dei **convertiti**. — R: Ed. Paoline 1959. 280 p.; lir 500,—.

Essinger, Helmut: Wege nach Rom. Kritische Betrachtungen von Konversionsberichten aus dem 20. Jahrhundert. — Düs: Triltsch 1958. 197 S.; DM 12,80. [Diss. Marburg/Lahn.]

Dombois, Hans: Geschichtliche Kirchenspaltung und **Einheitsproblematik**. — Begegnung der Christen, Stu & Ffm (1959), 391—404; a. a. o. S. 404—429: Congar, Yves M[arie] J[oseph] (, OP): Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltung und Einheitsproblematik.

Lortz, Joseph: Einheit der Christenheit. Unfehlbarkeit und lebendige Aussage. — Tr: Paulinus-Verl. 1959. 72 S.; DM aus: TrThZ LXVIII, 1959, S. 8—29. 85—107 (Die Einheit des Christentums in kath. Sicht) & S. 211—228 (Evangelische Kritik am kath. Begriff der Einheit).

Neuere Einheitsbestrebungen. — Begegnung der Christen, Stu & Ffm (1959), 619—666; S. 619—643: Mumm, Reinhard: Das Bekenntnis zur Einheit der Kirche in der geteilten Christenheit — Neue Bewegungen im evangelischen Raum; S. 644—666: Sartory, Thomas (, OSB): Stimme des Evangeliums. Erkenntnis und Erfahrung in der katholischen Kirche.

Margull, Hans Jochen: **Oekumenische Diskussion**. Erwägungen zu ihrer wissenschaftlichen Erarbeitung. — Basileia, [Fs. f.] Walter Freytag z. 60. Geburtst., Stu 1959, 409—419.

Visser't Hooft, W[illem] A[dolph]: The Supper-Church and the ecumenical movement. — EcumRev X, 4, 1958, 365—385; [dt. Übers. u. d. T.:] „Uber-Kirche" und ökumenische Bewegung. — OekRu VII, 1958, 12—20.

Dombois, Hans: Das institutionelle Problem in der Oekumene. OekRu VII, 1958, 12—20.

Hutten, Kurt: Ökumene und Sektentum. —OekRu VIII, 1959, 53—61.

Wendland, Heinz-Dietrich: Der „konstruktive" Nationalismus als ökumenisches Problem. — Basileia, [Fs. f.] Walter Freytag z. 60. Geburtst., Stu 1959, 454—461.

Gierath s, Gundolf, OP: „Neue Ordnung" in der ökumenischen Bewegung? — NOrdn XIII, 1959, 179—189.

Ökumenisches Konzil s. b. XI.

VIII. Moraltheologie

Bibliographie [zur ev. Ethik]. — ZevEth III, 1959, 61—63. 125—127. 189—191. 252—255. 317—319. 383—385.

Soajè Ramos, G.: Boletín de filosofiá moral. — Sap XIV, 1959, 136—147.

Humbert, A., CSSR: La morale de saint **Paul**. Essai d'une étude de théologie morale dans les épîtres pauliniennes adressées à des communautes. — MélScRel XV, 1958, 5—44.

Dolle, R.: Les idées morales de saint **Léon** le **Grand**. — MélScRel XV, 1958, 49—84.

Rehrl, Stefan: Grundlegung der Moral bei Johannes **Duns Scotus**. — SalzJPhPs III, 1959, 137—228.

Composta, Dario: Il lavoro cristiano nell' insegnamento di **Pio XII**. — Sales XXI, 1959, 530—572.

Hildebrand, Dietrich von: Christliche Ethik (Christian ethics, dt.). (Deutsche Ausg. v. Karla Mertens). — Düs: Patmos Verl. (1959). 560 S.; DM 24,—.

Trémeau, M., OP: Principes de morale chrétienne. — P: Lethielleux 1959. 312 p.; ffr. 900.

Schweitzer, Wolfgang: Freiheit zum Leben. Grundfragen der Ethik. — Stu-Gelnhausen: Burckhardthaus u. Kreuz-Verl. 1959. 239 S.; DM 9,80.

Häring, Bernhard: Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben. — Frb/B: Wewel 1959. 448 S.; DM 13,85.

Mohr, R.: L'etica cristiana nella luce dell' etnologia. — Alba: Ed. Paoline 1959. 218 p.; lir. 1200.

Lottin, Odon, OSB: Morale pour chrétiens et morale pour confesseurs. — EphThLov XXXV, 1959, 410—422.

Rocco, Ugo, SJ: La morale del **decalogo**. — CivCat CX, 1959, I, 113—123.

Philippon, M.-M., OP: Introduction à l'étude des **dons** du **Saint-Esprit**. — RUnivOttawa XXIX, 1959, 51—67.

Fourure, G.: Les chatiments divins. Étude historique et doctrinale. — Tou: Desclée 1959. 374 p. = Bibliothèque de théologie 2, V.

Régamey, P. R., OP: La condition de notre **espérance**. —LumVie XLI, 1959, 61—79.

Delhaye, P.: Les niveaux et les dimensions de l'espérance. — LumVie XLI, 1959, 40—60.

Quartier, D.: De natuurlijke zin van de **hoop**. — CollBrugGand V, 1959, 210—219.

Régamey, P. R., OP: La **priere**, conditions de sa vérité. — VieSp C, 1959, 117—136.

Navarrete, U., SJ: De cessatione reservationis peccati ratione sui reservati bona fide in confessione reticiti. — PerMor CanLit XLVIII, 1959, 491—523.

Scharff, C. F. J., OESA: Moraal-theologische aspecten van de katholieke **huwelijks**-beleving. — Amst: Urbi et Orbi 1959. 56 bl.

Fuchs, Josef: De castitate et ordine sexuali. — R:Univ. Gregoriana 1959. VII, 167 p.; lir. 1 200,—.

Bailey, D. S.: Sexual relation in Christian thought. — NY: Harper 1959. 320 p.; $ 4,50.

Doms, Herbert: Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit. — Köln: Verl. Wort u. Werk (1959). 38 S.

Lener, Salvatore, SJ: Una nuova insidia contro la famiglia e il matrimonio. Inseminazione artificiale e rapporto di filiazione. — CivCatt CX, 1959, I, 124—140. — L'inseminazione artificiale eterologa costituisce adulterio? — [ib.] II, p. 8—25. — L'inseminazione artificiale e la controversa nozione penalistica dell' adulterio. — [ib.] III, p. 462—475. — Matrimonio, fedeltà coniugale e inseminazione artificiale. — [ib.] III, p. 59—77. — Per un divieto generale della inseminazione artificiale umana. Inseminazione artificiale e ordine publico. — [ib.] IV, p. 27—41.

Perego, Angelo, SJ: Infondatezza dell' allarme controllista. — CivCatt CX, 1959, IV, 476—488.

IX. Christliche Soziologie

Moltmann, Jürgen: Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich **Bonhoeffer**. — Mchn: Kaiser 1959. 60 S. = Theol. Existenz heute. NF. LXXI.

Burgalassi, S.: Classificazioni e tipologie nella sociologia religiosa. — EuntDoc XII, 1959, 32—68.

Schweitzer, Wolfgang: Die menschliche Wirklichkeit in soziologischer und sozialethisch-theologischer Sicht. — ZevEth III, 1959, 193—220.

Berg, Ludwig: **Sozialethik**. — Mchn: Hueber 1959. XII, 249 S. = Handbuch der Moraltheologie IX.; DM 11,80.

Karrenberg, Friedrich: Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. — Stu: Kreuzverl. 1959. 249 S.; DM 14,80.

Zbinden, H.: Der bedrohte Mensch. Zur sozialen und seelischen Situation unserer Zeit. — Bern: Francke 1959. 309 S.; sfr. 13,—.

Monzel, Nikolaus: Die Sehbedingung der **Gerechtigkeit**. — MThZ X, 1959, 177—188.

Welty, Eberhard, OP: Das „konkrete" **Gemeinwohl**. — NOrdn XIII, 1959, 321—335.

Robleda, O., SJ: Persona y sociedad: il principio de **subsidiaridad**. — MiscCom XXXI, 1959, 152—190.

Janssen, Karl: Theologische Aspekte des Subsidiaritätsprinzips im deutschen Jugendwohlfahrtsrecht. — ZevEth III, 1959, 158—166.

Guerry, Emilie M.: La doctrine sociale de l'Eglise. Son actualité, son dimension, son rayonnement. — P: Bonne Pr. 1959. 192 p.

Viñayo, A.: La oracion social de la Iglesia. — Madr: Studium 1959. 140 p.; pes. 35.

Guissard, L., AA: Catholicisme et progrès social. — P: Fayard 1959. 128 p.; ffr 350.

Messineo, Antonio, SJ: Il riformismo cristiano. — CicCatt CX, 1959, I, 225—236. — Ancora sul riformismo cristiano. — [ib.] I, 1959, 344—357.

Messner, Johannes: Was wird aus der christlichen Sozialreform? Eine kritische Bestandsaufnahme. — WoWa XIV, 1959, 589—606.

Ehe und **Familie**. Die Familie im Recht, Familienpädagogik, die Familie in der Gemeinschaft. Hrsg. v. Julius Dorneich. — Frb/B: Herder (1959). XII, Sp. 297—807. = Wörterbuch der Politik VIII.

Auer, Albert: **Naturrechtsprobleme** der Gegenwart. — SalzJPhPs III, 1959, 21—55.

Divine, T. E., SJ: Interest, an historical and analytic study in **economics** and modern ethics. — Milw: Marquette Univ. Pr. 1959. XVI, 254 p.

Gallegos Rocafull, J. M.: La vision cristiana del mundo economico. — Madr: Taurus Ed. 1959. 312 p.; pes. 75.

Wendt, Siegfried: Sozialethische Probleme des **Geldes** in der neuzeitlichen Industriewirtschaft. — ZevE III, 1959, 291—303.

Bleton, P.: Argent et classes sociales. — LumVie XLII, 1959, 5—20.

Perrin, J., SJ: L'argent et le travail. — LumVie XLII, 1959, 44—66.

Schardt, Aloys: Zum Stand der gegenwärtigen **Freizeitdiskussion**. — NOrdn XIII, 1959, 192—203.

Maier, Hans: Revolution und **Kirche**. Studien z. Frühgeschichte der christlichen **Demokratie**. — Frb/B: Rombach (1959). 249 S. = Freiburger Studien z. Politik u. Soziologie.; Ln. DM 17,80. [Erw. Phil. Diss. Freiburg/Breisg.]

Fogarty, Michael P.: Christliche Demokratie in Westeuropa 1820—1953 (Christian democracy in Western Europe 1820—1953, dt.). — Frb/B, Bas, Wien: Herder [1959]. XVI, 526 S.

Nahm, Peter Paul: Der kirchliche Mensch in der **Vertreibung**. Die sozialen, wirtschaftlichen, politischen u. kulturellen Wirkungen des Eingliederungsauftrags unter besonderer Berücksichtigung des kirchlichen und konfessionellen Bereichs. — (Bonn [: Bundesministerium f. Vertriebene, Flüchtlinge u. Kriegsgeschädigte 1959].) 110 S.

Die Vertriebenen in Westdeutschland, hrsg. v. Eugen Lemberg [u. a.] Bd. III, Kiel 1959, S. 1—22: Menges, Walter: Wandel und Auflösung der Konfessionszonen; S. 23—91: Spiegel-Schmidt, Friedrich: Religiöse Wandlungen und Probleme im evangelischen Bereich; S. 92—158: Kindermann, Adolf: Religiöse Wandlungen und Probleme im katholischen Bereich.

X. Karitas und Karitaswissenschaft

Deuringer, Karl: Das Christentum als Quellgrund der Caritas. — CaritasFr LX, 1959, 249—262.

Vogel, Heinrich: Die Krisis der Liebe als theologisches und kirchliches Problem der Gegenwart. — EvTh XIX, 1959, 314—330.

Bornitz, Maria: Entwicklung und Formen der caritativen Hauspflege in **Deutschland**. — CaritasFr LX, 1959, 283—291.

Nar, Johannes Nep.: Aus der Geschichte und dem Wirken der bayerischen Caritas. — JbCar [II], 1958, 102—107.

Sendker, Adalbert: Die Entwicklung der kirchlichen Liebestätigkeit im Bistum Hildesheim 1948—1959. — UnsDiözHildesh XXVIII, 2, 1959, 87—123.

XI. Kirchenrecht (einschl. kirchl. Verwaltung und Statistik)

Geschichte und Allgemeines. — Congrès de droit canonique médieval, Louvain et Bruxelles 22—26 juillet 1958. — Louv: Nauwelaerts 1959. XI, 184 p.; ffr. 260.

Vilain, Noel: Prescription et bonne foi du Decret de Gratian ⟨1140⟩ à **Jean d'André** ⟨† 1348⟩. — Trad XIV, 1958, 121—189.

Wasner, Franz: Fifteenth-century text on the ceremonial of the papal **„Legatis a latere"**. — Trad XIV, 1958, 295—358.

Reller, Horst: Vorreformatorische und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum **Braunschweig-Wolfenbüttel**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1959. 237 S. = Studien z. Kirchengeschichte Niedersachsens X.

Wiel, C. van de: La légitimation par rescrit et l'évolution de la sanatio in radice chez les **décrétalistes** jus-qu'en **1650**. — RevDrCan IX, 1959, 39—66.

Grasso, I., SJ: De propositione XXXIX Syllabi **Pii PP. IX**. — PerMorCanLit XLVIII 1959, 469—490.

Fogliasso, Emilio: **Pio XII** e il Ius Publicum Ecclesiasticum. — Sales XXI, 1959, 407—481.

Sabarthès, A.: La constitution civile du clergé dans le département de l'**Aude**. — BullLittEccl LX, 1959, 38—56. 135—149.

Ly Mu, F.: De fontibus iuris ecclesiastici Sinensis. Studium historico-iuridicum. — Vicetiae: Scuola Tip. Ist. S. Gaetano 1959. 179 p.

Huizing, P., SJ: De „positivismo" quodam iuridico nota practica. — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 77—100.

Robleda, O., SJ: De interpretatione iuridica in iure romano et canonico (CIC) quaestiones. — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 583—606.

Cicognani, A.: Aequitas canonica in salutem animarum. Canonical equity and the salvation of souls. — The Jurist XIX, 1959, 1—11.

Personenrecht. — May, Georg: Rechtsfolgen schuldhaften Verhaltens ohne Strafcharakter in CIC. — OeAKR X, 1959, 174—202.

Mörsdorf, Klaus: Kritische Erwägungen zum kanonischen **Amtsbegriff**. — Festschr. f. Karl Gottfried Hugelmann, Aalen 1959, 383—398.

Bender, Ludovicus, OP: De parochis et vicariis paroecialibus. Commentarius in Canones **451—478**. — R.: Desclée 1959. 298 p.; lir. 2000,—.

O'Brien, Joseph D., SJ: De congregationibus religiosis exemptis. — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 524—542.

Oekumenisches Konzil. — Die Pressekonferenz Kardinalstaatssekretär [Domenico] Tardinis über das Ökumenische Konzil. — HK XIV, 3, 1959, 103—107.

Jaeger, Lorenz, Erzbischof (von) Paderborn: Das Ökumenische Konzil. — UtOU XXIII, 1959, 129—136. [= Nachdr. aus: Echo der Zeit.]

Dejaifve, G., SJ: Concile oecuménique et catholité de l'Eglise. — NRTh, A. XCI = T. LXXXI, 1959, 916—928.

Rousseau, O[livier, OSB]: Le prochain concile et l'unité de l'Eglise. — Irén XXXII, 1959, 309—333.

Alivisatos, Hamilcar S.: The proposed Ecumenical Council and reunion. — EcumRev XII, 1, 1959, 1—10.

Meinhold, Peter: Der evangelische Christ und das Konzil. — InfBlNdtLuthLK VIII, 1959, 201—208; [ersch. auch:] WoWa XIV, 1959, 489—501.

Sachenrecht. — Lesage, Germain: Sources textuaires des canons relatifs à l'**extrême-onction**. — RUnivOttawa XXIX, 1959, 65*—87*.

Brassell, V. Paul, SJ: Jus **anglicum** et „Matrimonia Claudicantia". — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 319—334.

Rossi, P.: De historica evolutione doctrinae distinctionis inter ius et usum iuris in contractu matrimoniali. — R: Pax et Bonum 1959. 143 p.

Bézac, R.: Dispenses matrimoniales. — RevDrCan IX, 1959, 67—82.

Bender, L(udov.), OP: Usus facultatis dispensandi ad normam can. **1050**. — MonEccl LXXXIV, 1959, 313—320.

Harrington, P. V.: The impediment of **impotency** and the notion of male impotency. — The Jurist IXX, 1959, 29—66. 187—211.

Reed, Joannes, SJ: Error communis in actu assistendi matrimonio. — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 552—571.

Barry, Patrick C., SJ: Error communis et delegatio ad matrimonium assistendum. — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 201—212.

Léry, Aloysius C. de, SJ: Quousque se extendat Ecclesiae vicaria potestas solvendi matrimonium. — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 335—348.

Casoria, J.: De matrimonio ratio et non consummato. — R: Officium libri catholici 1959. XXIV, 404 p.

Prozeßrecht. — Bishop, Jordanus, OP: De interrogatoriis conficiendis pro examine partium ac testium in processu canonico. — EphIurCan XIV, 1958, 57—101.

Caron, A.: The concept of **moral certitude** in canonical decisions. — The Jurist XIX, 1959, 12—28.

Mc Manus, R. F.: Use of the judical procedure of canons **1990—1992**. — The Jurist XIX, 1959, 67—90.

Strafrecht. — Zalba, M., SJ: **Culpa collectiva** in iure canonico. — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 607—619.

evang. KR. — Zeeden, Ernst Walter: Katholische Überlieferungen in den evangelischen Kirchenordnungen des **16. Jh.** — OrhPBl LX, 1959, 1—11. 35—46.

Frost, Herbert: Die Rechtsstellung des Kirchenkreises der Evangelischen Kirche im **Rheinland**. Dargest. an d. Kirchenordnung vom 2. 5. 1952 unter Berücks. d. geistl. u. histor. Grundlagen. — Bo: Bouvier 1958. 157 S. = Schriften z. Rechtslehre u. Politik XIV; DM 15,—.

Friedrich, Otto: Die neue Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in **Baden** im Lichte des heutigen kirchlichen Verfassungsproblems. — ZevKR VII, 1959, 1, 1—18.

Kühnert, Wilhelm: Das **Bischofsamt** apostolischer Sukzession auf dem Boden der evangelischen Kirchen. — OeAKR X, 1959, 163—174.

Maurer, Hartmut: Die Verwaltungsgerichtsbarkeit der Evangelischen Kirche. — Gö: Schwartz 1959. XIV, 173 S. = Göttinger Rechtswissenschaftl. Studien XXV; DM 13,50.

Scheuner, Ulrich: Grundfragen einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit. — ZevKR VI, 4, 1959, 337—364.

Granzow, Christian: Das neue kirchliche **Disziplinarrecht** in der Praxis. — ZevKR VII, 1, 1959, 18—39.

XII. Pastoraltheologie

Rahner, Karl, SJ: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. — Innsbr, Mchn, Wien: Tyrolia (1959). 561 S.; Sch. 150,—.

Arnold, Franz Xaver: Was ist Pastoraltheologie? — Anima XIV, 1959, 194—198.

Die **europäische Priesterfrage**. Bericht der Internationalen Enquête in Wien 10.—12. Okt. 1958. Unter d. Präsidium ... (v.) Franz Jachym u. d. wiss. Leitung v. J. J. Dellepoort ... hrsg. v. Internat. kath. Institut f. kirchl Sozialforschung. 2. Aufl. — Wien [; Breda: Sekr. f. d. europäische Priesterfrage] 1959. 352 S.; [Nebent.:] Le Problème sacerdotal en Europe; DM 21,—.

Jedin, Hubert: Domschule und Kolleg. Zum Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars. — TrThZ LXVII, 1958, 210—223.

Mittelstedt, Friedrich: Die katechetische und pädagogische Ausbildung der Seelsorger im Rahmen des Theologiestudiums. — Anima XIV, 1959, 268—273.

Jungmann, Josef Andreas, SJ: Die Eucharistie im Gesamtplan von Liturgie und **Seelsorge**. — Anima XIV, 1959, 252—259.

O'Brien, V. P., CM: A handbook for hospital chaplains. — St. Louis: Herder 1959. 376 S. $ 4,75.

Borella, P.: Valeur pastorale de la Messe ambrosienne. — QuestLitPar XL, 1959, 127—138.

Adam, Adolf: Firmung und Seelsorge. — Düs: Patmos-Verlag 1959. 264 S.; DM 17,40.

Maertens, Thierry & Heuschen, Louis: Die Sterbeliturgie der katholischen Kirche. Glaubenslehre u. Seelsorge (Doctrine et pastorale de la liturgie de la mort, dt.) — Pad: Bonifacius-Druckerei (1959). 165 S.; DM 9,80.

Grasso, D., SJ: Osservazioni sulla teologia della parrochia. — Greg XL, 1959, 297—314.

Harbsmeier, Götz: Daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten. — Mchn: Kaiser 1958. 181 S.; DM 10,80.

Silesius: Der **Religionsunterricht** im Staatskirchenrecht der sowjetischen Besatzungszone. — ThQu CXXXIX, 1959, 270—290.

Bednarski, F. W.: Animadversiones S. Thomae Aquinatis de iuvenibus eorumque educatione. — Ang XXXV, 1958, 375—411.

Thome, Alfons: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. — TrThZ LXVIII, 1959, 285—299.

Peteghem, L. van: Het catechumenat voor volwassenen. — CollBrugGand V, 1959, 336—368.

Otto, Gert u. Witt, Karl: **Evangelischer Religionsunterricht** an der Berufsschule. Fragen an Kirche und Schule. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1958, 78 S.; DM 6,20.

Diem, Hermann u. Loch, Werner: Erziehung durch Verkündung. — Hdlb: Quelle & Meyer 1959. 93 S. = Päd. Forschungen XII.

Angermeyer, Helmut: Die evangelische Unterweisung an höheren Schulen. Grundlegung und Methode. — Mchn: Kaiser 1957. 238 S.; DM 10,80.

XIII. Liturgik (einschließlich Kirchenmusik)

Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia. II. (1953—1959). Ed. A. Bugnini, CM. R: Ed. liturgiche (1959). X, 116 p. = Bibl. „Eph. Lit". Sect practica IX; DM 5,90.

Vagaggini, Cyprian (, OSB): Theologie der Literatur (Il senso teologico della liturgia, dt., bearb. v. A. Berz). — Eins, Zü, Köln: Benzinger (1959). 461 S.; DM 28,60.

Paschatis sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. (P. Josef Andreas Jungmann S. J. zur Vollendung s. 70. Lebensj.) Hrsg. v. Balthasar Fischer u. Johannes Wagner. — Bas, Frb(/Br), Wien: Herder 1959. 371 S.; Ln. DM 26,50.

Schmidt, Hermanus A. P., SJ: Introductio in liturgiam occidentalem. — R: Herder 1960, XII, 850 S.; lir. 4.500.

Hanssens, Jean Michel, SJ: La liturgie d' Hippolyte. — R: Pont. Inst. Orient. Studium 1959. XXXII, 547 p. = OrChrAnal CLV; lir. 4.500 ($ 7,50).

Rousseau, O[livier], OSB: Autour du jubilé du mouvement liturgique 1909—1959. — QuestLitPar XL, 1959, 203—217.

Chavasse, Antoine: Signification baptismale du carême et de l'octave pascale. — MaisD LVIII, 1959, 27—38.

Molin, Jean Baptiste: L'oratio fidelium": ses survivances. — EphLit LXXIII, 1959, 310—317.

Schnitzler, Theodor: Kommuniongebet im Geist der Liturgie. — LJ IX, 1959, 142—156.

Maertens, Th[ierry]: L'antienne de communion, clé de la compréhension de la messe. — ParLit XIL, 1959, 89—106.

García Alonso, Ireneo: Edicion tridentina del Manual Toledano y su incorporacion al **Ritual Romano**. — Salm VI, 1959. 323—399.

Rabau, J.: De nieuwe huwelijksritus voor de belgische bisdommen. — TLit XXXXII, 1958, 322—327.

Porter, H. B.: The rites for dying in the early middle ages, St. Theodulf of Orleans. — JThStud X, 1959, 43—60.

Dürig, Walter: Familienliturgie. — Anima XIV, 1959, 259—267.

Octavianus a Rieden, OFM Cap.: **De officio** quodam ac litaniis in honorem S. Laurentii Brundusini lingua germanica. — CollFranc XXIX, 1959, 437—447.

Belluco, Bartholomaeus Josef, OFM: De divini officii celebratione iuxta regulam et legislationem Ordinis Fratrum Minorum. — Anton XXXIV, 1959, 299—320.

Salmon, Pierre, OSB: Les „tituli psalmorum" des manuscrits latins. — P: Ed. du Cerf 1959. 192 p. = Etudes liturgiques III.

Raes, A., SJ: Le mariage dans les eglises d'Orient. (Trad. franc. des **liturgies orientales** du mariage). — Chevetogne: Ed. de Chevetogne 1959. 200 p.

Breydy, M(ichael): L'édition Assemanienne du Breviaire Maronite. Histoire et valeur obligatoire. — OrChr XLII, 1958, 105—109.

Lengeling, Emil Joseph: Der gegenwärtige Stand der **liturgischen** Erneuerung im deutschen **Protestantismus**. — MüThZ X, 1959, 83—101. 200—225.

Beckmann, Joachim: Die Entstehung der Agenden der VELK Deutschlands und der EKD. — Gott ist am Werk. (Festschr. z. 60. Geburtstag von H. Lilje), (Hbg 1959), 304—312.

Schanze, Wolfgang: Liturgie u. Verkündigung. — Gott ist am Werk. Festschr. H. Lilje, Hbg 1959, 313—320.

Pons, André: Droit ecclesiastique et musique sacreé. I: Des origines a la réforme de saint Grégoire le Grand; II: La réforme de S. Grégoire le Grand, son application. — St. Maurice: Ed. St. Augustin 1959. 192, 208 p.

XIV. Religiöses Leben und Brauchtum

Walter, Viktor: Die „Christliche Mystik" von Joseph Görres in ihrem Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Romantik. — (Ludwigsburg 1956: Ungeheuer & Ulmer.) 79 S. [Phil. Diss. München.]

Buerke, Georg: Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres' mystische Lehre u. die romantische Naturphilosophie. — Eins: Johannes Verl. (1958). 256 S. = Horizonte IV [! vielm. V].

Koch, Josef: Kritische Studien zum Leben Meister **Eckharts**. T. 1: Von den Anfängen bis zum Strassburger Aufenthalt einschließlich. — ArchFrPr XXIX, 1959, 5—51.

Hermans (, Francis): **Ruysbroeck** l'Admirable et son ecole. — Paris: Fayard (1958). XIV, 240 p. = Textes pour l'histoire sacreé.

Lievens, Robrecht: **Jordanus van Quedlinburg** in de Nederlanden. Een oderzoek van de handschriften. — Gent: Secretarie der Academie 1958. XIX, 406 Bl. = Kon. Vlaamse Acad. v. taal- en letterk. 6, LXXXII.

Jappe Alberts, W[ybe]: Zur Historiographie der **Devotio moderna** und ihrer Erforschung. — WestfForsch XI, 1958, 51—67.

Het Frensweger Handschrift betreffende de geschiedenis van de moderne devotie. Uitg. door Wybe Jappe Alberts & A. L. Hulshoff. — Groningen: Wolters 1958. XXXIV, 268 bl. = Werken uitg. door het Historisch Genootschap 3, LXXXII.

Axters, Stephanus, OP: Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden. T. III: De moderne devotie, 1380—1550. — Anv: de Sikkel, 1958. VIII, 498 bl.; bfr. 380.—.

Spaapen, Bernhard, SJ: Der heutige Stand der Forschung über den Verfasser der **„Nachfolge Christi"**. — GL XXXI. 1958, 303—308.

Imitation du Christ. Nouv. Acad. littérale donnant le sens mystique. Intr. et commentaires par Gaston Bardot. — (P & Brug:) Descleé [&] de Brouwer (1959). 627 p.

Kern, L.: Die lüb[eck]ischen Übersetzungen der Imitatio Christi und ihre lateinische Vorlage. — OGE XXXIII, 1959, 291—318.

Franz, M.-L.: Die Visionen des **Niklaus von Flüe**. — Zü & Stu: Rascher 1959. 144 S. = Studien aus dem C. G. Jung-Institut IX.

Hanssens, Jean-Michael, SJ: L'originalité des **exercices** spirituels **ignatiens**. — RAscMyst XXXIV, 1958, 300—325.

Pullen, Pelgrum: Die navolginghe Christi. Ingel. en toegelicht door A. van Elslander. — Gent: Secr. d. Acad. 1958. XVII, 112 bl. = Kon. Vlaamse Acad. v. taal- und letterk. 3, XXXVI.

Leroy, Olivier: Apparitions de Sainte **Thérese de Jésus**. Recherche critique. — RAscMyst XXXIV, 1958, 165—184.

Vermeylen, Alphonse: Sainte Thérese en France au XVIIe siecle, 1600—1660. — Lou: Bibl. de l'univ. 1959. XI, 298 p. — Univ. de Louvain. Recueil de trav. d'hist. et de philol. 4, XV.

Bossche, L. van den: **Anne de Jésus**, coadjutrice de sainte Thérése d'Avila. — Brug: Desclée [&] de Brouwer 1958. 252 p.

Peters, Joannes a Cruce: Geloof en mystiek. Een theologische bezinning op de geestelijke leer van **Sint-Jan van het Kruis**. — Louv: Nauwelaerts 1957. IX, 255 p. 4° = Archivum Carmelitanum Edith Stein. Sér. Études.

Paulissen, J. H. J., OFM: Het leven en de werken van Fulgentius **Bottens** O.F.M. — Utr & Nijm: Dekker & van de Vegt 1959. VII, 382 bl. [Phil. Diss. Nijmegen].

Lackner, Martin: Geistfrömmigkeit und Enderwartung. Studien zum preußischen und schlesischen **Spiritualismus**, dargestellt an Christoph **Barthut** und Quirin **Kuhlmann**. — Stu: Evang. Verlagswerk (1959). 145 S. = Kirche im Osten. Beih. I; DM 9,80.

Die Stimme der Stillen. Ein Buch zur Besinnung aus dem Zeugnis von **Pietismus** und **Erweckungsbewegung**. Hrsg. v. Otto Weber und Erich Beyreuther. — Neukirchen, Kr. Moers: Neukirchener Verl. d. Buchhandl. d. Erziehungsvereins (1959). 351 S.

Hümpfner, Winfried: OESA: Neuere **Emmerick**-Literatur. — ThGl IL, 1959, 200—223.

Sage, Athanase, Assompt.: Un maitre spirituel du dix-neuvieme siecle. Les étapes de la pensée du Pere Emmanuel d'**Alzon**. — R: Maison généralice (des Assomptionistes) 1958. 228 p.; ffr. 1500,-

Dom **Marmion**. Notes et documents inédits sur sa vie et sa doctrine publiés à l'occasion du centenaire de sa naissance 1858—1958. — Maredsous 1958. 92 p.

Therese vom Kinde Jesus (Sainte Therese de l'Enfant-Jésus): Selbstbiographische Schriften (Manuscrits autobiographistes, Carnel de Lisieux 1957, dt.). Nach der von François de Sainte-Marie O. C. D. besorgten u. komment. Ausg. ins Deutsche übertr. v. Otto Iserland und Cornelia Capol. Geleitw. v. Hans Urs von Balthasar. — Eins: Johannes Verl. (1958) XV, 290 S. = Sonderbd. der Reihe Sigillum; Ln. DM 14,80.

Ordensleben. — Corbett, P. B.: The Latin of the **Regula Magistri** with particular reference to its colloquial aspects. A guide to the establishment of the text. — Lou: Bibl. de l'Univ.; Nauwelaerts 1958. 307 p. = Univ. de Louvain. Recueil de trav. d'hist. et de philol. 4, XVII; bfr. 320,— ($ 6,40).

Benedictus Sts: Regula [lat. & ital.] Introd., testo, apparati, trad. e commento a cura di Gregorio Penco, O.S.B. — Fi: „La Nuova Italia" (1958). CVIII, 281 p. = Biblioteca di studi superiori. Script. crist. greci et lat. XXXIX; lir. 3500,—.

Zeller, Hubert van: The holy rule. Notes on St. Benedict's legislation for monks. — Lo: Sheed & Ward (1959). XII. 476 p.

Die althochdeutsche Benediktinerregel des Cod. Sang 916. (Benedictus Sts: Regula, lat. u. althochdt.) Hrsg. von Ursula Daab. — Tü: Niemeyer 1959. 304 S. = Altdeutsche Textbibliothek L; DM 14,—.

Hafner, Wolfgang, OSB: Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag z. Autorenfrage karolingischer Regelkommentare. — Mstr: Aschendorff (1959). XVIII, 158 S., IX Beil., 3 Taf. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXIII; DM 19,80. [Erw. Phil. Diss. München.]

Pazzelli, Raffaele: Il **Terz' Ordine regolare** di S. Francesco attraverso i secoli. (Rielaborazione critica e sviluppo dell' opera storica del P. Raniero Luconi.) — R: Curia gen. dell' Ordine 1958. 383 p.

Consuetudines **fratrum vitae communis**. Ed. W. Jappe Alberts. — Gron: Wolters 1959. 52 p. = Fontes minores medii aevi VIII.

Eine Karmelitin von Le Paquier: Lebendiger Karmel. Vom Leben der **Karmelitinnen**. — Frb/S: Paulusverl. [1959]. 184 S. = Orden der Kirche III; Ln. sfr./DM 9,80.

Frei für Gott und die Menschen. **Evangelische Bruder- und Schwesternschaften** der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. Lydia Präger. — Stu: Quell-Verl. d. Evang. Gesellsch. [1959]. 533 S.; Ln. DM 24,80.

Sartory, Thomas, OSB: Gedanken zur Regel von Taizé. — UnSa XIV, 1959, 242—262.

Heiligenverehrung. — Torsy, Jakob, unter Mitarb. v. Rudolf Lill u. Placidus Mittler: Lexikon der deutschen Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und Gottseligen. — Köln: Bachem 1959. [23], 578 S., 1 Kt.; Ln. DM 24,—.

Koch, Robert A.: **Elijah** the prophet, founder of the Carmelite order. — Spec XXXIV, 1959, 547—560.

Dodewaard, Johannes A. E. van, Weihbischof von Haarlem: Die **Lauretanische Litanei** Maria's eretitels, dt.) — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. [1959]. 107 S.; Ln. DM 5,80.

Schreiber, Georg: St. **Magdalena** als Volksheilige und Bergwerksinhaberin. — Festschrift Karl Eder z. 70. Geburtst., Innsbr 1959, 259—275. & Taf. VI—IX.

Noodeloos, P. **Antoniana**. — ArchGKNed I, 1959, 27—107.

Schreiber, Georg, unter Mitw. v. Balthasar Gritsch, Hans Hochenegg, Helmut Lahrkamp: Die **Vierzehn Nothelfer** in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur. Symbolkraft und Herrschafts-

bereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol. — Innsbr: Wagner 1959. 129 S. = Schlern-Schriften CLVIII.

Krins, Franz: St. **Barbara,** Beiträge zu einer Bibliographie über Kult und Verehrung. — JbVkdeHtvertr III, Salzb 1957 ,301—305.

Krogmann, Willy: Die heilige **Ursula** auf Helgoland. — Class-Mediaev XIX, 1958, 177—211.

Meyvaert, P: L'invention des reliques cassiniennes de saint **Benoit** en 1484. — RevBén LXIX, 1959, 287—336.

Kok, H[enricus] J[osephus]: De patrocinia van St. **Willibrord** in het middeleeuwse bisdom Utrecht. — ArchGKKNederl I, 1959, 269—291.

Moorsel, V. van: De devotie tot St. Willibrord in Nederland van ongeveer 1580 tot ongeveer 1750. — OGE XXXI, 1957, 337—369; XXXII, 1958, 129—170. 289—302.

Urry, William (G.): Saint **Anselme** and his cult at Canterbury. — Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec = Spicilegium Beccense I, Le Bec-Hellouin & P 1959, 571—593.

Cellucci, Luigi: Le **leggende francescane** des secolo XIII nel loro aspetto aristico. 2. ed., corr. e accr. — Modena: Soc tip ed. modenese (1958). 249 p. = Ist. di filiol. romanza d. Univ. di Roma. Studi e testi; lir. 2000,—.

Gottschalk, Joseph: Die neuere **Hedwigs**-Literatur. — Schlesien III, Wü 1958, 177—180.

Gottschalk, Joseph: Zur Geschichte der **Hyazinth**-Verehrung. — ArchSchlesKG XVI, 1958, 60—98.

Birkner, Peter: Beiträge zur Ikonographie des hl. Hyazinth. — Ebd., S. 111—136.

Fourrey, René, Bischof v. Belley: Der **Pfarrer von Ars.** Das Leben des Heiligen auf Grund authentischer Zeugnisse. Bildbibliographie von René Perrin und Jean Servel, OMI. — Hdlb: Kerle 1959. 224 S., 115 Abb.; Ln. DM 24,80.

Religiöses Brauchtum. — Baur, Johannes: Volksfrommes Brauchtum Südtirols. — Innsbr & Mchn: Wagner 1959. 178 S., 1 Titelbild, VII Taf. = Schlern-Schriften CXCII.

Eichler, Hans (&) Richard Laufner: Hauptmarkt und **Marktkreuz** zu **Trier.** Eine kunst-, rechts- u. wirtschaftsgeschichtl. Untersuchung. — Tr: Lintz 1958. V, 140 S., 18 Bl. Abb., 1 Kt. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier; DM 5,40.

Schreiber, Georg: Unser **Eichsfeld.** Festrede. — Lingen/Ems: van Acken 1959. 14 S. = Veröffentlichungen zur eichsfeldischen Volkskunde III.

XV. Christliche Archäologie und Kunst

Altendorf, Hans-Dietrich: Die **römischen Apostelgräber.** — ThLZ LXXXIV, 1959, 731—740.

Guarducci, Margherita: La **tomba di Pietro.** Notizie antiche e nuove scoperte. — R: Ed. Studium (1959). 224 p., XIII tav;. lir. 2500,— [cfr. rec.:] Petrus Nober, SJ. — VerbDom XXXVII, 1959, 307—314.

Guarducci, Margherita: I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano. Vol. I—III. — Cd V: Libr. ed. Vaticana 1958. XII, 535; 480; 227 p. 4⁰ [cf. rec.:] Toynbee, J. M. C.: Grafiti beneath St. Peter's. — The Dublin Review CCCCLXXXI, 1959, 234—254.

Ristow, Günter: Zur Personifikation des **Jordan** in **Taufdarstellungen** der frühen christlichen Kunst. — Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik II = Berliner byzantinische Arbeiten VI, B 1957, 120—126 & Taf. 19—20.

Wessel, Klaus: Vom Wesen **justinianischer** Kunst. — Ebd., S. 96—109 & Taf. 4—17.

Zimmermann, Walther: Das Münster zu **Essen.** — Essen: Fredebeul & Koenen 1956. 308 S., = Kunstdenkmäler des Rheinlands III.

Wieschebrink, Theodor: Das Johannesportal am Dom zu **Münster.** — Westf XXXVII, 1959, 154—159.

Grundmann, Herbert: Der hl. Theodor oder Gottfried von Cappenberg im Domparadies zu Münster. — Westf XXXVII, 1959, 160—173.

Kunstdenkmäler der Stadt **Danzig.** Unter Mitarb. von Gregor Brutzer [u. a.] von Willi Drost. II: Sankt Katharinen. — (Stu:) Kohlhammer (1958). 199 S. = Bau- und Kunstdenkmäler des deutschen Ostens. Reihe A, Bd. II; Ln. DM 22,50.

Löwenstein, Felix zu, SJ: Christliche Bilder in **altindischer Malerei.** — Mstr: Aschendorff 1958. 42 S., 71 Abb. =VeröffInst MissWiss VIII.

Dreesbach, Martha: Pater Desiderius **Lenz** OSB von Beuron, Theorie und Werk. ⟨Zur Wesenbestimmung der **Beuroner Kunst.**⟩ — StudMittBenO LXVIII, 1957, 95—183; LXIX, 1958, 5—59.

XVI. Christliche Kultur- und Literaturkritik

Wallach, Luitpold: Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian history and literature. — Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Pr. 1959. X, 325 p. = Cornell studies in classical philology XXXII; $ 6,50.

Steinen, Wolfram von den: Der Kosmos des Mittelalters von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux. Bern & Mchn: Francke [1959]. 500 S.; sfr./DM 44,—.

Sind die Katholiken kulturell unterlegen? — HK XIV, 3, 1959, 134—138.

Geiger, Willi: Zum gegenwärtigen Stand der Information der Christen über internationale Probleme und Einrichtungen. — StdZ, Jg. LXXXV, 3 = Bd. CLXV, 3, 1959, 184—199.

Forster, Karl: Sinn und Aufgabe der **katholischen Akademien.** — OrdSoc VII, 1959, 211—215.

Rang, Bernhard: Öffentliche **Büchereien** und christliche Verantwortung. — StdZ, Jg. CXXXIII, 11 = Bd. CLXII, 11, 1958, 339—351.

Koep, Leo: Die kirchliche Büchereiarbeit im katholischen Deutschland. — StdZ, Jg. CXXXIII, 12 = Bd. CLXII, 12, 1958, 440—457.

Rahner, Karl, SJ: Pfarrbücherei. Zur Theologie des Buches. — Rahner: Sendung und Gnade, Innsbr, Wien, Mchn (1959), 469—489. 561; Nachdr. aus: Kölner Pastoralblatt XI, 1959.

Literaturkritik. — Wilson, Edward M.: **Spanish** and **English** religious poetry of the seventeenth century. — JEcclH IX, 1958, 38—53.

Gerra, F.: Gabriele d'**Annunzio** e l'Indice dei libri proibiti da Leone XIII a Pio XI. — R: Pinto 1958. 74 p.; lir 850,—.

Antoine, L.: Un témoin de l'Eglise René **Bazin** 1853—1932. — P: Lethielleux 1959. 208 p.

Franca, M. N. di: Giovanni **Papini.** — Modena: Ediz. paoline 1958. 260 p.

Stolpe, Sven: **Laxnees** und der Katholizismus. — StdZ, Jg. LXXXII, 12 = Bd. CLX, 12, 1957, 413—421.

Johannesson, Lechard: Sven **Stolpe** als Schriftsteller und Kritiker. — StdZ. Jg. LXXXII, 7 = Bd. CLX, 7, 1957, 62—66.

Mathieu, Jean Claude: Das Absurde und die Schuld. Albert **Camus**' Auseinandersetzung mit der christlichen Ethik. — MPastTh XLVIII, 1959, 196—208.

Film, Funk und Fernsehen. — Baragli, Enrico, SJ: Cinema cattolica. Documenti della Santa Sede sul cinema. — R: La Civiltà cattolica 1959. 296 p.; lir. 1.500,—.

Canals, Salvatore: Il cinema come problema morale. — Div I, 1957, 333—364.

Baragli, Enrico, SJ: Per una iniziazione cinematografica del pubblico. — CivCatt CX, 1959, III, 17—31.

L., Dr.: Film, Funk und Fernsehen in pastoraler Schau. Ein Kurzbericht über die letzte Weihnachts-Seelsorgertagung. — Seels Wien XXVIII, 5, 1958, 213—216.

Harbsmeier, Götz: Wort und Bild im Fernsehen unter pädagogischem Aspekt. — EvTh XVII ⟨N.F. XII⟩, 1957, 22—33.

Vogel, Heinrich: Rundfunk und Fernsehen als Kommunikationsmittel der christlichen Wahrheit. — EvTh XVIII ⟨N.F. XII⟩, 1958, 158—171.

Diesem Heft liegt ein Prospekt „Nicolai de Cusa opera omnia" des Verlages Felix Meiner, Hamburg, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1959 · Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: (21 a) Münster, Johannisstraße 12—17 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949. Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Zwei grundlegende Untersuchungen, die zur Zeit diskutiert werden:

HENRY FISCHER

Eucharistie-Katechese und Liturgische Erneuerung

Rückblick und Wegweisung
Mit einem Vorwort von Professor J. A. Jungmann

224 Seiten, englische Broschur 14,60 DM

„Fast vollständig werden alle deutschsprachigen Eucharistie-Katechesen von 1905 bis 1939 kritisch gesichtet und daraufhin untersucht, ob überhaupt und wieviel bzw. wie wenig die ‚Kommunionbewegung' und die ‚Liturgische Bewegung' auf sie eingewirkt haben. Die Erkenntnisse gruppieren sich um die Stichwörter: ‚isolierendes' und ‚organisches Meßopferverständnis', ‚isoliertes' und ‚liturgisches Kommunionverständnis', ‚Erstkommunion' und ‚Oftkommunion'. Die ‚Weigweisung' geht von der Tatsache aus, daß mittlerweile ‚Kommunion' und ‚Liturgische Bewegung' zusammengewachsen sind ..."
Prof. Dr. Joseph Solzbacher

ADOLF ADAM

Firmung und Seelsorge

Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung.
Mit einem Geleitwort des Bischofs von Mainz.

264 Seiten, Leinenband 19,50 DM, kartoniert 17,40 DM

„Das Buch will nicht dogmatische Thesen darstellen. Hier geht es um die pastoral-theologischen und religionspädagogischen Belange. Es soll klargestellt werden, welche Art des Vollzugs dem Wesen des Sakramentes am vollkommensten entspricht und was bei Spender und Empfänger vorauszusetzen ist, damit der Empfang möglichst fruchtbar werde ... An dem Buch fällt wohltuend auf die breite Basis, die tiefschürfende Forschung, der kritische Blick und die selbständige und zugleich umsichtige Art, wie der Verfasser die differenzierenden Ansichten — auch wenn es sich um bedeutende Theologen handelt — sichtet und beurteilt. Zweifellos wird das Werk eine lebhafte Diskussion auslösen und damit einem wirklichen Fortschritt den Weg bereiten ..."
Glaube und Leben, Mainz

Zu beziehen durch Ihren Buchhändler!

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

Neuerscheinungen Herbst 1959

Joseph Lortz

Einheit der Christenheit

Unfehlbarkeit und lebendige Aussage
gr. 8°, 71 Seiten, kart. 3,80 DM.

Eine bedeutsame kontroverstheologische Schrift des um die Una-Sancta verdienten Verfassers zu dem Zentralproblem der getrennten Christen von überzeugender Klarheit und großem Ernst.

Julius Tyciak

Heilige Theophanie

Kultgedanken des Morgenlandes
gr. 8°, 72 Seiten, 4 Tafeln, engl. brosch. 4,80 DM

Mit dem bei ihm gewohnten tiefen Eindringen in die Gedanken- und Gefühlswelt des christlichen Ostens zeigt Tyciak am Beispiel der byzantinischen Liturgie die überragende Bedeutung des Theophaniegedankens in der Ostkirche auf und weckt die Ehrfurcht vor dem großen Mysterium.

Hubert Pauels

Im Ringen um das christliche Ordnungsbild

8°, 80 Seiten, kart. 3,90 DM

Der als geistvoller Redner geschätzte Verfasser legt in diesen Vorträgen in überraschenden geistesgeschichtlichen Durchblicken Kernpunkte moderner Irrtümer bloß und stellt ihnen die Lehren Pius XII. entgegen. Eine ungewöhnlich klärende Schrift!

Anton Hilckman

Vom Sinn der Freiheit und andere Essays

Gedanken über Sinn und Ziel des Menschseins in Leben und Geschichte
8°, 218 Seiten, engl. br. 8,80 DM, Ln. 10,50 DM

Der Mainzer Kulturwissenschaftler und Philosoph spricht in diesen Rundfunkvorträgen in lebendiger, zum Mitdenken anregender Form über tiefreichende Lebensfragen wie Freiheit, Ordnung, Pflicht, Leidenschaft, Glück, Politik, Geschichte. Ein wertvolles Buch aus tiefer Einsicht und Erfahrung.

Wilhelm Breuning

Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg

(Trierer Theologische Studien Bd. 10)
gr. 8°, XVI u. 272 Seiten, kart. 23,80 DM

Breuning, Dogmatik-Dozent in Trier, stellt die Urstands-Lehre des bedeutenden Hochscholastikers dar und vergleicht sie mit der seiner Zeitgenossen. Der 1. Traktat des 6. Buches der umfangreichen Summa Ulrichs wird hier erstmalig kritisch ediert.

Durch alle Buchhandlungen
PAULINUS-VERLAG TRIER